ROSA LUXEMBURG STIFTUNG

Michael Ramminger/Franz Segbers (Hrsg.)

»Alle Verhältnisse umzuwerfen ...



... und die Mächtigen vom Thron zu stürzen.«

Das gemeinsame Erbe von Christen und Marx

VSA:

In Kooperation mit
Edition ITP Kompass

Michael Ramminger / Franz Segbers (Hrsg.)
»Alle Verhältnisse umzuwerfen ...
und die Mächtigen vom Thron zu stürzen.«
Das gemeinsame Erbe von Christen und Marx

Ich bin ganz mit dem Theologen José Porfirio Miranda einverstanden, der sagt, dass es ein totaler Unsinn des Christentums gewesen sei, aus dem Marxismus seinen Hauptfeind gemacht zu haben, wo doch Marx das »christliche Projekt par excellence« entwickelt hat.

Ernesto Cardenal
Priester, Dichter, Revolutionär aus Nicaragua

Michael Ramminger / Franz Segbers (Hrsg.)

»Alle Verhältnisse umzuwerfen ... und die Mächtigen vom Thron zu stürzen.«

Das gemeinsame Erbe von Christen und Marx

In Kooperation mit Edition ITP Kompass
Eine Veröffentlichung der Rosa-Luxemburg-Stiftung

VSA: Verlag Hamburg

www.vsa-verlag.de

www.itpol.de

Umschlagfoto: Der Erzengel Michael kämpft gegen die Weltbank. Wandmalerei in einem Armenviertel in San Salvador/El Salvador. Foto: Michael Ramminger
Druck und Buchbindearbeiten: Beltz Bad Langensalza GmbH
ISBN 978-3-89965-790-6

Inhalt

Zur Einführung

Ein Blick zurück auf Marx

Mit Marx in die Gegenwart

Mit Marx international

Zur Einführung

Michael Ramminger/Franz Segbers

Vorwort

Der Titel des Sammelbandes »Alle Verhältnisse umzuwerfen … und die Mächtigen vom Thron zu stürzen« mischt zwei Traditionen, die unvereinbar schienen, die sich in der Geschichte nur zu oft verkämpft und bekämpft hatten, die unversöhnlich schienen und sich wechselseitig verworfen und ausgegrenzt hatten, aber auch allen Widerständen zum Trotz verbunden wurden. Wer Marx kennt, wird unschwer die Herkunft der ersten Satzhälfte des Buchtitels ausmachen: Es ist der kategorische Imperativ von Karl Marx, »*alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (MEW 1: 385). Der Bibelkundige wird seinerseits den anderen Teil des Mischzitats erkennen: Das Magnifikat aus dem Lukasevangelium Kap 1, Vers 52. Es ist das Lied der schwangeren Maria bei der Begegnung mit ihrer Nichte Elisabet, die auch mit einem Kind schwanger ist, das einmal ein Prophet Israels sein wird. Dieser Sammelband, den wir hier zum 200. Geburtstag von Karl Marx vorlegen, will aufzeigen, dass die zerrissenen Traditionen zusammengehören – wie in dem Mischzitat. Es gibt ein gemeinsames Erbe, aus dem Christinnen und Christen wie Karl Marx auch schöpfen, leben und kämpfen.

Das Magnifikat ist wie kaum ein anderer Text aus der Bibel geeignet, das gemeinsame Erbe von Christen und Marx zur Sprache zu bringen. Im Magnifikat wird der Gott der Bibel als ein Gott besungen, der »mit seinem Arm machtvolle Taten vollbringt: Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind; er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen« (Lukasevangelium 1, 51f.). Das Magnifikat intoniert eine Umkehrung der Verhältnisse, wie es auch Karl Marx mit seinem kategorischen Imperativ mit der Forderung tut, »*alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (MEW 1: 385). Dieser Imperativ spricht von einer Humanität, die ihren Maßstab an den Erniedrigten nimmt.

Für Marx folgt die Umwerfung aller Verhältnisse aus einer Religionskritik, die daran festhält, dass »*der Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei« (MEW 1: 385). Wenn irgendetwas anderes als der Mensch zum höchsten Wesen erklärt wird, dann wird der Mensch erniedrigt. Keine Religion soll streitig machen dürfen, dass der Mensch nicht für den Menschen das höchste Wesen ist. Im Namen dieser Humanität hat Marx die Religion verworfen. Wie Feuerbach argumentierte auch Marx gegen die Religion, damit der Mensch das höchste Wesen sein könne. Marx aber geht über Feuerbach hinaus. Er radikalisiert diesen und besteht darauf, dass es nicht nur himmlische Götter, son-

dern auch solche auf Erden gibt. Marx verbindet seine Religionskritik mit der Kritik der irdischen Mächte, welche die Würde des Menschen herabsetzen.

Das Magnifikat ist einer der Texte des Neuen Testaments mit dem deutlichsten politischen und befreienden Inhalt. Die historische Situation, in die hinein das Magnifikat spricht, ist das Palästina des 1. Jahrhunderts. Es ist ein kleines Land am Rande des Römischen Imperiums. Armut, Hunger und politische Machtlosigkeit sind Realitäten der Menschen, die unter der römischen Besatzung und der ökonomischen Ausbeutung leiden. Rom sichert seine Macht militärisch und mit Vasallenkönigen wie Herodes ab. Palästina leidet unter der römischen Besatzung. Jeder auch noch so kleine Widerstand wird unterdrückt. Das Magnifikat fasst die politischen, sozialen und nationalen Verhältnisse sehr konkret und stiftet Hoffnung auf eine andere Welt, in der Menschen nicht mehr ausgebeutet, arm gemacht und politisch von fremden Mächten beherrscht werden. In diesem Kontext ist die Sprache des Magnifikats eine Sprache des Widerstandes (Janssen 2017). Das Magnifikat im Lukasevangelium 1, 46-55 lautet:

> Da sagte Maria: Meine Seele preist die Größe des Herrn,
> [47] und mein Geist jubelt über Gott, meinen Retter.
> [48] Denn auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut. Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter.
> [49] Denn der Mächtige hat Großes an mir getan und sein Name ist heilig.
> [50] Er erbarmt sich von Geschlecht zu Geschlecht über alle, die ihn fürchten.
> [51] Er vollbringt mit seinem Arm machtvolle Taten: Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind;
> [52] er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen.
> [53] Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen.
> [54] Er nimmt sich seines Knechtes Israel an und denkt an sein Erbarmen,
> [55] das er unsern Vätern verheißen hat, Abraham und seinen Nachkommen auf ewig.
>
> (Einheitsübersetzung)

Was Befreiung von der Macht Roms heißt, wird konkret durchbuchstabiert: Der Hunger hört auf, Mächtige werden gestürzt, Unterdrückte werden erhöht, Reiche gehen leer aus, Schwache werden aufgerichtet. Das Magnifikat ist ein Protestlied, das von Befreiung singt. Eine junge Frau, die nicht lesen und schreiben kann, in der Synagoge das Wort nicht ergreifen kann, singt ein Lied vom revolutionären Umsturz. Sie singt von der Beleidigung der Armen und Kleinen. Der Gott der Bibel »hebt den Schwachen aus dem Staub empor und erhöht den Armen, der im Schmutz liegt« – so Psalm 113, Vers 6f. Gott erhöht die Erniedrigten, die unter der Macht des Römischen Imperiums und seiner Kollaborateure und Vasallenkönige wie Herodes zu leiden haben. Die

erwartete Umkehrung der Verhältnisse wird mit religiösen (Verse 50-51; 54-55), politischen (Verse 51-52), ökonomischen und sozialen Kategorien (Vers 53) beschrieben. Die Befreiung, von der das Magnifikat spricht, wird an der Lage der Ärmsten der Armen, den Frauen, festgemacht: »Ihre Erhöhung repräsentiert die Erhöhung aller Niedrigen.« (Schottroff/Stegemann 1978: 42)

Der befreiende Gott zeigt sein Erbarmen darin, dass er für Recht und Gerechtigkeit eintritt. Gottes Compassion für die Erniedrigten und arm Gemachten muss notwendigerweise in einen Konflikt mit den Mächtigen geraten. Erbarmen ist biblisch gesehen keine herablassende Mildtätigkeit, sondern eine Grundhaltung, die auf Gerechtigkeit drängt und für das Recht der Armen eintritt (vgl. Segbers 1999: 99ff.; Segbers 2010: 72-86). Die biblischen Sozialgesetze sind solche »Erbarmensgesetze«. Sie sind Versuche, durch Weisungen und Rechtsregeln eine gerechte und humane Gesellschaft zu schaffen. Für Leo Baeck sind die Weisungen der Hebräischen Bibel ein parteiliches Recht: »Das alte biblische Gesetz, wie dann die Propheten es verkündeten, ist vom Standpunkt des Kleinen, des Schwachen, des Bedürftigen aus geschrieben. (...) Ein ganz anderer Standpunkt ist eingenommen.« (Zit. in: Klappert: 1990: 305) Das Magnifikat steht in dieser Tradition der Hebräischen Bibel.

Das Magnifikat spricht auch von einem Gott der Befreiung. So wie Gott die Unterdrückung der Hebräer in Ägypten gesehen hat und »vom Himmel herabgestiegen ist, um sie aus der Hand der Ägypter zu befreien« (Ex 3, 8), so hat er auch die »Niedrigkeit seiner Sklavin« (Lk 1, 48) gesehen. Diese glaubende Hoffnung auf den Befreier-Gott ist zugleich eine Kritik der Staatsgötter Roms, die Macht, Herrschaft und Ausbeutung legitimieren. Für die Religion der Bibel verdient den Namen Gott nur der Gott, der sich geschichtlich als Befreier erwiesen hat. Dieser befreiende Gott ist ein Gott, für den der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Franz Hinkelammert schließt hier an und verbindet die innerbiblische Religionskritik mit der Marxschen Religionskritik: »Dies ist ein Unterscheidungskriterium für die Religion, nicht ein Angriff auf die Religion selbst. Dies gilt, obwohl Marx davon ausgeht, dass die Religion damit überflüssig wird. Sollte sie aber nicht überflüssig werden, kann diese Religionskritik völlig ihre Gültigkeit bewahren. Ihre Bedeutung als Unterscheidungskriterium behält sie.« (Hinkelammert 2010: 57) Religion wird sich in der Praxis bewahrheiten müssen als eine »mächtige Sinnressource gesellschaftlicher Veränderung, als subversive Kraft gegen die Mächte der Resignation und Verzweiflung, die uns für die Interessen des Globalisierten Kapitalismus so gefügig machen.« (Kern 2017: 138) Diese Religion, die Mächtige vom Throne stürzt, tritt dafür ein, dass politisch erzeugter Hunger beseitigt und die »zerstreut werden, die im Herzen voll Hochmut sind.« (Vers 51f.) Die Arroganz der Mächtigen, die die Sehnsucht nach anderen Verhältnissen mitleidig belächeln, kommt zu Fall. Menschen werden aus politischer Ohnmacht befreit –

das ist der Kern der biblischen Religion des Magnifikats. Das Magnifikat besingt den Widerstand und die Befreiung von Rom. Es will den Sturz Roms mitsamt allen Kollaborateuren, die Hunger, Ohnmacht und Ausbeutung verursachen.

Marias Magnifikat kann es mit der Radikalität und der Wucht des Denkens von Karl Marx aufnehmen. Beide sind sich eins in der Kritik an ungerechter Herrschaft. Mit sicherem Gespür hat der Jude Heinrich Heine 1844 in seinem Gedicht »Deutschland. Eine Winterreise« die Hoffnung auf das Reich Gottes beschrieben. Er wusste als Zeitgenosse von Karl Marx, dass Religion niemals nur eine Verschleierung, sondern eine Hoffnung auf andere Verhältnisse ist, wie er sie in seinem Gedicht »Wintermärchen« besingt:

»Ein neues Lied, ein besseres Lied,
O Freunde, will ich euch dichten!
wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten.

Wir wollen auf Erden glücklich sein,
Und wollen nicht mehr darben;
Verschlemmen soll nicht der faule Bauch,
Was fleißige Hände erwarben.

Es wächst hienieden Brot genug
Für alle Menschenkinder,
Auch Rosen und Myrten, Schönheit und Lust,
Und Zuckererbsen nicht minder.«

(Heine [1844] 1968: 425)

Dieses Gedicht Heines ist gut biblisch, jüdisch und marxistisch nicht minder. Wie das Magnifikat auch besingt es die hartnäckige Weigerung, sich den Mächtigen unterzuordnen. In dieser Tradition stehen noch Kirchenväter wie Johannes Chrysostomos (344-407), der inmitten einer sich etablierenden Reichskirche zum Umsturz der Verhältnisse ermutigt: »Man betrachte, welche Ehre Gott uns angetan hat, indem er uns mit einer solchen Aufgabe betraute! … Mache die Erde zum Himmel! Du kannst es ja!« (Chrysostomos 1880: 209) Doch diese Hoffnung auf das Reich Gottes war dem Christentum nur zu lange entschwunden. Die Befreiungstheologie hat sie neu entdeckt. Jon Sobrino, Befreiungstheologe aus El Salvador, schärft ein, dass das Erbarmen über die Lage der Armen der einzige Grund für die Initiative Gotte ist. Der Gott der Bibel ist ein Gott, der sich »vor dem Leiden der Schwachen das Herz verdreht.« (Sobrino 1995: 477f.) Dieses Erbarmen besingt das Magnifikat und nährt eine tätige Hoffnung auf ein Reich der Gerechtigkeit, das ums Leben derer errichtet wird, die Opfer von Verhältnissen sind, welche Unterdrückung und Leid produzieren. Das Magnifikat ist die Hoffnung auf eine Umkehrung der Verhält-

nisse, die sie Reich Gottes nennt. Seine Hoffnung ist ganz materialistisch und richtet sich auf den Umsturz der Verhältnisse auf Erden: »es wächst hienieden Brot genug für alle … und Zuckererbsen nicht minder.« (Heine)

Dick Boer identifiziert im kategorischen Imperativ von Marx eine Logik, welche die biblische Religion auf den Begriff bringt, »den Himmel, die Religion und die Theologie zu kritisieren, um so für die Kritik der Erde, der Gesellschaft und der Politik Raum zu schaffen. Die Befreiungstheologie kennt in der Bibel nur eine Richtung: wie im Himmel, so auf Erden!« (Boer 2017: 156)

Ohne einen Glauben, dass die Hölle auf Erden, wo der Mensch »ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (Marx), umgeworfen wird und ohne Glauben an den »himmlischen Kern des Irdischen« (Hinkelammert) ist eine andere Welt nicht möglich. Das Magnifikat wie Marx auch glauben, dass die Verhältnisse umgeworfen werden müssen, damit niedergedrückte und unten gehaltene Menschen zu ihrem Recht kommen. Der Himmel ist nicht eine Transzendenz im Jenseits, sondern eine Wirklichkeit, welche die gegenwärtigen Verhältnisse umwirft und transzendiert. Deshalb sind Christen mit dem Vermächtnis des Magnifikats und alle, die sich auf den kategorischen Imperativ von Marx beziehen, Verbündete in der tätigen Hoffnung auf das, woran sie glauben.

Verkämpfte Geschichte und Grabenkrieg

Aber das Mischzitat des Buchtitels soll nicht idealistisch die Geschichte des Zerwürfnisses überspringen. Kirche und kommunistische Arbeiterbewegung blicken auf eine Zeit zurück, in der sie sich ideologisch verkämpft haben, statt gemeinsam die Ursachen der Katastrophen der gemeinsam registrierten Notlagen und Krisen des Kapitalismus zu bekämpfen. Die Positionen im Verhältnis Kirche und Arbeiterbewegung blieben – bleiben wir in Deutschland – bis zum Ende des Ersten Weltkriegs ideologisch abgesteckt. Mochte es auch in der Analyse des Kapitalismus wie auch in pragmatischen sozialen Forderungen zahlreiche Übereinstimmungen geben, so versperrten doch beiderseitige weltanschauliche Gräben und Grabenkriege jegliche Allianz.

Brückenbauer

Ob Marxismus, Sozialismus und Kommunismus – genauere Unterscheidungen waren im kirchlichen Denken eine Ausnahme. Sozialismus – ob marxistisch oder nicht-marxistischer Prägung – war in jedem Fall Irrlehre und Antichristentum. Erste, aber auch isoliert gebliebene Brückenbauer aus christlicher Sicht waren in Deutschland evangelische Pfarrer wie Christoph Blumhardt, Paul Göhre oder auf katholischer Seite Wilhelm Hohoff. Hohoff war der erste

und bis in die 70er Jahre des letzten Jahrhunderts auch der einzige katholische Theologe, der für Marxsche Thesen öffentlich eintrat. In der Weimarer Zeit, als sich SPD und USPD getrennt hatten, bildeten sich auf evangelischer Seite der Bund der Religiösen Sozialisten und die katholischen Sozialisten, die das »Rote Blatt« herausgaben, das über zwei Jahrgänge (1929/1930) nicht hinausgekommen ist. Papst Pius XI. hatte 1929 in einem Schreiben an den Reichsverband der katholischen Arbeitervereine klargestellt, dass jene »die Lehre des Evangeliums von irdischen Leben und von den Gütern dieser Welt falsch verstehen, indem sie glauben, dass sie gleichzeitig gute Katholiken und Sozialisten sein oder mit den Sozialisten sympathisieren können oder sogar müssen.« (Verbandszentrale der katholischen Arbeitervereine Westdeutschlands 1930: 10) Die im Jahr 1931 veröffentlichte Enzyklika »Quadragesimo Anno« wiederholt diesen Unvereinbarkeitsbeschluss: »Religiöser Sozialismus, christlicher Sozialismus sind Widersprüche in sich; es ist unmöglich guter Katholik und wirklicher Sozialist zu sein.« (QA: 120) Das Gros der Kirchen verblieb bis in die 1970er Jahre hinein in einer ungebrochen antimarxistischen und antisozialistischen Einstellung – und zwar weltweit.

Die Geschichte der Begegnungen zwischen ChristInnen und MarxistInnen dagegen reicht auch international gesehen weiter zurück bis ins frühe 20. Jahrhundert mit ersten Bündnissen auf den Philippinen. In Lateinamerika entstanden insbesondere ab den 1950er Jahren fruchtbare theoretische und praktische Begegnungen. Die Dämme brachen dann spätestens mit der 68er-Bewegung, der Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und in Südafrika mit der Unterstützung des Anti-Apartheidskampfes und der daraus hervorgegangenen Zusammenarbeit zwischen Kirchen und linken Befreiungsbewegungen usw. In diesem Zusammenhängen setzten sich überall auf der Welt ChristInnen mit dem Marxismus, mit Imperialismus- und Dependenztheorien und Sozialismus- und Kommunismuskonzepten auseinander. 1976 zieht ein Memorandum des katholischen Bensberger Kreises »Antisozialismus aus Tradition?« Bilanz über eine ganze Epoche: Karl Marx hätte von Christen verstanden werden müssen als einer, der »in der Solidarität mit dem proletarischen Nächsten« stand. Doch: »Kein Christ von Rang hat dies seinerzeit getan.« (Memorandum 1976: 22)

Natürlich gäbe es hier noch viel zu erwähnen: ab Mitte der 1960er Jahre die Marxismuskommission der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) [1]und die christlich-marxistischen Dialoge in der Evangelischen Akademie Ar-

[1] Von 1954 bis 1972 gab die FEST insgesamt sieben Bände der Marxismusstudien heraus: Metzke (1954), die letzten drei Bände von 1968, 1969 und 1972 mit Beiträgen aus Lateinamerika, Jugoslawien und der ČSSR. Es gelang leider nicht, Dialogbeiträge aus der Sowjetunion und der DDR zu erhalten.

nolshain (Stöhr 1966) und der Internationalen Paulus-Gesellschaft (Garaudy/Metz/Rahner 1966) vornehmlich in der CSSR und der Bundesrepublik, die Celler Konferenzen 1968 und 1969, auf denen es um die Bedeutung der Kirchen im Spätkapitalismus ging, die Gründung der Christen für den Sozialismus, die Neubelebung des fast völlig in Vergessenheit geratenen Bundes der Religiösen Sozialisten (Ewald 1977), die Politisierung der Studierendengemeinden in beiden großen Kirchen und natürlich die besondere Geschichte der Kirchen in der DDR, die Idee einer Kirche im Sozialismus oder die Berliner Konferenz Europäischer Katholiken und die Christliche Friedenskonferenz, die viele Kirchen in sozialistischen Staaten in der Sorge um Frieden und weltweite Gerechtigkeit vereinte. Im Rückblick kommt der evangelische Sozialethiker und ausgewiesene Marxkenner Günter Brakelmann zu der Schlussfolgerung, dass »eine der produktivsten Phasen der Produktion von Ethik und Sozialethik im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Marxismus geschehen ist.« (Brakelmann 2001: 321)

Kapitalismuskritik bleibt eine gemeinsame Herausforderung

Knapp dreißig Jahre später schienen sich diese Dialog- und Kooperationsversuche in gewissem Sinne aber, wie wir wissen, schon wieder erledigt zu haben. Im Jahr 1989 war in nur wenigen Wochen ein Gespenst klanglos verschwunden, das seit dem berühmten Kommunistischen Manifest von Karl Marx über 150 Jahre lang die einen in Angst und Schrecken versetzt und andere beflügelt hatte. Nach dem Mauerfall hatte mancher, wie der US-amerikanische Sozialwissenschaftler Francis Fukuyama, das Ende der Geschichte verkündet. Und es schien, dass der Schrei der Armgemachten vollends in der Sektkorkenknallerei der Sieger der Geschichte untergegangen sei. Aber weder war das Ende der Geschichte gekommen, noch konnte der Kapitalismus sein Triumphgeschrei mit Fakten untermalen: Global gesehen nimmt die Ungleichheit zu, das Kapital ist dabei, die Springquellen seines Reichtums, die natürlichen Ressourcen, endgültig und unwiderruflich zu vernichten und Millionen von Menschen bewegen sich von Land zu Land, von Kontinent zu Kontinent auf der Suche nach Lohn und Brot, wie es schon vor Hunderten von Jahren hieß.

Die Medien, aber auch große Teile der kirchlichen Öffentlichkeit, waren erschrocken über die radikalen Worte von Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben Evangelii Gaudium vom November 2013. Darin schleudert er der gegenwärtig herrschenden Wirtschaft ein vierfaches Nein entgegen: Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung, Nein zur neuen Vergötterung des Geldes, Nein zu einem Geld, das regiert, statt zu dienen, Nein zur sozialen Ungleichheit, die Gewalt hervorbringt. Zu einer solchen Wirtschaft sagt der

Papst: »Diese Wirtschaft tötet.« Auf der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Busan (Südkorea) im Jahr 2013 waren sich die versammelten fast 350 Kirchen aus der ganzen Welt einig über diesen Charakter des Kapitalismus: Erstmals gibt es eine große Ökumene der Kirchen von Genf bis Rom hinsichtlich Analyse und theologischer Positionsbestimmung angesichts der lebensfeindlichen Folgen des entfesselten Kapitalismus (Segbers/Wiesgickl 2015).

Wenn der Lutherische Weltbund, der Reformierte Weltbund 2004 in Accra, die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Busan 2013 und Papst Franziskus einmütig den Götzendienst im Kapitalismus kritisieren, dann verwenden sie eine Grundkategorie der Kapitalismuskritik bei Marx. Der Grundbegriff für die Kapitalismuskritik ist bei Marx ein theologischer oder religionswissenschaftlicher Begriff: der Fetischismus. Beschrieben wird mit dem Begriff Götzendienst der Sachverhalt, dass ein Gegenstand von Menschen hergestellt und verehrt wird; dieser sich aber verselbständigt und Macht über den Menschen gewinnt. Götzendienst ist also eine Form der Herrschaft über den Menschen. Marx kritisiert ebendies, wenn das Kapital zu einem »automatischen Subjekt« (MEW 23:169) wird und der Mensch zu einem ausführenden Organ. Genau diese Verkehrung von Subjekt und Objekt geschieht im Kapitalismus.

Aber hier wären wir wieder am Beginn: an der Frage der Möglichkeit, marxistische und christliche Anliegen zusammenzubringen, weil es angesichts des Zustandes der Welt eine Notwendigkeit ist. Deshalb möchten wir als ChristInnen Karl Marx anlässlich seines 200. Geburtstages ehren und verstehen dies zugleich als Angebot an MarxistInnen und Linke, voneinander zu lernen und ein gemeinsames Verständnis dessen, wie der Kapitalismus funktioniert, voranzubringen. Auch wenn dies aus verschiedenen Quellen gespeist ist, gibt es eben doch genügend Übereinstimmungen. Vor allem aber gibt es genügend Notwendigkeiten, in Theorie und Praxis voranzukommen.

Literatur

Boer, Dick (2017): Theopolitische Existenz – von gestern, für heute, Berlin.
Brakelmann, Günter (2001): Für eine menschlichere Gesellschaft. Historische und sozialethische Vorträge, Band II, Bochum.
Chrysostomus, Johannes: Homilien über den ersten Brief an Timotheus. Bibliothek der Kirchenväter, 6. Bd., Kempten/München 1880.
Ewald, Günter (1977): Religiöser Sozialismus, Stuttgart.
Garaudy, Roger/Metz, Johann B./Rahner, Karl (Hrsg.): Der Dialog oder: Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?, Reinbek 1966.
Heine, Heinrich (1968): Wintermärchen [1844], in: Heinrich Heine Werke hrsg. von

Hans Mayer, Gedichte, Bd. 1, Frankfurt a.M.

Hinkelammert, Franz (2010): Kritik der politischen Ökonomie, Religionskritik und Humanismus der Praxis. In: Ilsegret Fink/Cornelia Hildebrandt (Hrsg.): Kämpfe für eine solidarische Welt. Theologie der Befreiung und demokratischer Sozialismus im Dialog, RLS Papers, Berlin, S. 545-65.

Hinkelammert, Franz J. (2007): Das Subjekt und das Gesetz. Die Wiederkehr des verdrängten Subjekts, Münster.

Janssen, Claudia (2017): Die Begegnung von Elisabet und Maria, in: Exegetische Skizzen. Kirchentag 2017, in: https://dxz7zkp528hul.cloudfront.net/production/htdocs/fileadmin/dateien/zzz_NEUER_BAUM/Service/Downloads/Publikationen/DEKT36_Exegetische_Skizzen.pdf (Zugriff am 5.11.2017).

Kern, Bruno (2017): »Es rettet und kein Höh'res Wesen«? Zur Religionskritik von Karl Marx – ein solidarisches Streitgespräch, Ostfildern.

Klappert, Berthold (1990): A. Friedlander, Leo Baeck. Leben und Lehre (1973), München.

Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung [1844], in: Marx-Engels-Werke, MEW 1, Berlin/DDR, S. 378-391.

Memorandum des Bensberger Kreises zum Verhältnis von Christentum und Sozialismus heute (1976): Anti-Sozialismus aus Tradition, Reinbek.

Metzke, Erwin (Hrsg.) (1954): Marxismusstudien, Tübingen.

Reitz, Rüdiger (1983): Christen und Sozialdemokratie. Konsequenzen aus einem Erbe, Stuttgart.

Schottroff, Luise (1978): Das Magnificat und die älteste Tradition über Jesus von Nazareth, Ev. Theol. 38. Jg., S. 301-303.

Schottroff, Luise/Stegemann, Wolfgang (1978): Jesus von Nazareth. Hoffnung der Armen, Stuttgart.

Segbers, Franz (2010): Diakonie biblisch: Aus Erbarmen für Recht und Gerechtigkeit eintreten, in: Hans W. Hörold/Volker König (Hrsg.), Gemeinde und Diakonie. Erleben – verstehen – gestalten, Düsseldorf.

Segbers, Franz (1999): Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Luzern.

Segbers, Franz/Wiesgickl, Simon (2015): Diese Wirtschaft tötet. Kirchen gemeinsam gegen Kapitalismus, Hamburg.

Sobrino, Jon (1995): Die zentrale Stellung des Reiches Gottes in der Theologie der Befreiung, in: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon, Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Luzern, Bd. 1, S. 461-506.

Sölle, Dorothee/Schmidt, Klaus (1974): Christentum und Sozialismus. Vom Dialog zum Bündnis, Stuttgart/Berlin.

Stöhr, Martin (Hrsg.): Disputation zwischen Christen und Marxisten, München 1966.

Sozialismus aus dem Glauben (1929): Verhandlungen der sozialistischen Tagung in Heppenheim a.B. Pfingstwoche 1928, Zürich/Leipzig.

Verbandszentrale der katholischen Arbeitervereine Westdeutschlands (Hrsg.) (1930): Soziallehre der Kirche und Arbeiterbewegung. Roms Stellung zu wichtigen sozialen Gegenwartsfragen. Die Adresse des Reichsverbandes der katholischen Arbeitervereine an den Heiligen Stuhl und die darauf erteilte Antwort, Köln.

Kuno Füssel

Hommage an Karl Marx

Warum und wie soll man sich mit Karl Marx beschäftigen?

Die Warum-Frage hat eine banale und eine etwas anspruchsvollere Antwort. Zuerst die Banale. Am 5. Mai 2018 jährt sich der Geburtstag von Karl Marx zum 200. Mal. Da häufen sich die Bezugnahmen, Kommentare und auch die Biographien. Die zweite Antwort, dass Karl Marx zum Verständnis, zur Analyse und vielleicht auch zur Lösung unserer aktuellen Probleme wesentliche Erkenntnisse beizusteuern hat, wird selbst von bürgerlichen Medien schon lange nicht mehr bestritten.

Bei der Beantwortung der Wie-Frage ist es zwar auch nicht einfach, aber wir haben uns entschieden: Der Titel meines Beitrags wurde mir von den Herausgebern angeboten: Es soll eine Hommage sein. Eine Hommage (abgeleitet vom frz. homme) ist ursprünglich ein feudalistisches Ritual.[1] Darf man als Marxist diese Form der Anerkennung und der Treue benutzen? Ich benutze sie, denn im Laufe der Jahrhunderte hat die »Hommage« einen Bedeutungswandel erlebt, sodass unter ihr vor allem ein öffentlicher Ehrenerweis für eine berühmte und wirkungsvolle Persönlichkeit verstanden wird.

Im Folgenden soll es daher darum gehen, die bleibende Bedeutung der Arbeit von Karl Marx für Praxis und Theorie einer revolutionären Kapitalismuskritik hervorzuheben. Eine Hommage darf Emotionalität und Rationalität, Biographie und Theorie miteinander verbinden, ebenso sind Bekenntnisse zulässig, auch wenn diese bei linken, intellektuellen Querelen nicht willkommen sind.

Nicht beabsichtigt ist, die oft diskutierte Frage, ob Marx nicht doch recht hatte, zu bearbeiten.[2] Ich präzisiere die Fragestellung für mich: Wie erscheint uns die gegenwärtige Gesellschaft und unsere Welt aus seiner Perspektive, was müssen wir tun, wenn wir diese Gegenwart verstehen und verändern möchten? Daher wehre ich mich vehement gegen alle Versuche, die sehr schnell – wie die SPD-Landesregierung in Rheinland-Pfalz[3] bei ihren Vorbereitungen der unvermeidlichen Veranstaltungen in Trier im Jahre 2018 – Marx als verdienstvollen Denker des 19. Jahrhunderts, der aber auch dort besser bleiben sollte, abservieren.

---

[1] Zur Begriffsklärung vgl. den Eintrag unter »Hommage« bei Wikipedia.

[2] Damit sollen nicht die fast gleichlautend zum Thema veröffentlichten, lesenswerten Bücher von Fritz Reheis und Terry Eagleton abgewertet werden.

[3] Bereits 2015 berichtete die Rhein-Zeitung, Nr. 9 vom 12. Januar 2015, darüber.

Person, Leben und Werk von Karl Marx

Karl Marx stammt aus einer jüdischen Familie, der auch einige Rabbiner zuzurechnen sind, wie z.B. sein Großvater und sein Onkel Samuel in Trier. Sein Vater entschied sich, um seine Zulassung als Rechtsanwalt nicht aufs Spiel zu setzen, nach 1810 zu einer Konversion zum preußischen Protestantismus, der nach der Niederlage Napoleons mit der bis heute[4] noch nicht akzeptierten Oberhoheit der Preußen über das Rheinland bestimmenden Staatsreligion. Er wurde also als jüdisches Kind geboren und dann 1824 mit den anderen Geschwistern zu einem protestantischen Christen getauft. Seine spätere Religionskritik ist also kindheitlich tief verwurzelt. Marx machte sich von all dieser, nicht nur religiösen, Fremdbestimmung spätestens in seinen Studienjahren in Berlin frei, wobei er zum vielleicht bedeutendsten Religionskritiker aller Zeiten wurde. Weder Lukrez noch Voltaire können ihn dabei übertreffen. Wenn von ihm nur das geflügelte Wort »Religion ist Opium des Volkes« überliefert würde, wäre das aber doch zu wenig, wie im nächsten Teil dieses Beitrags näher ausgeführt wird.

Die beiden umfangreichen Biographien von Jürgen Neffe und Gareth Stedman Jones bieten über zusammen mehr als 1.500 Seiten detaillierte Informationen zu Person, Leben und Werk von Karl Marx. Hier kann nur darauf verwiesen werden. Wie der Charakter von Karl Marx eingeschätzt wird, darf jedoch durch ein Zitat aus J. Neffe über den 24-Jährigen verdeutlicht werden. »Er verschafft sich Respekt wie einer von einem anderen Stern. Als Gegenstück seiner legendären Präsenz und intellektuellen Macht, der sich kaum jemand entziehen kann, sticht sein früh entwickeltes Gefühl von Überlegenheit hervor … Es zeugt von einem fast unheimlichen Selbstbewusstsein, drückt sich aus in der vielfach beschriebenen Arroganz und steigert sich bis zur Überzeugung im alleinigen Besitz der Wahrheit zu sein.« (Neffe 2017: 86) Das Marx auch andere Seiten hatte ist unbestritten. Er war ein liebevoller Ehemann sowie guter Vater und fähig zu lebenslanger Freundschaft, nicht nur mit dem für ihn so lebenswichtigen Friedrich Engels.

Karl Marx musste mit seiner Frau und dann auch seinen Kindern ein unbeständiges durch Flucht, Verbannung und Armut geprägtes Leben führen, über Paris und Brüssel bis London, wo er dann bleiben konnte und Friedrich Engels dafür sorgte, dass der Familie mehr als ein Existenzminium zur Verfügung stand. Umso bewundernswerter ist seine enorme schriftstellerische Tä-

---

[4] Hier gestatte ich mir eine sehr persönliche Bemerkung: Seit meiner Kindheit kann ich die Aversion gegen den preußischen Protestantismus nicht überwinden. Durch das ausgiebige »Lutherjahr« ist sie nicht vermindert worden.

tigkeit als Journalist, Politiker und exzellenter Denker. Auch dies wird in den schon erwähnten Biographien minutiös nachgezeichnet.

Die großen bekannten Werke von Marx, beginnend bei den Frühschriften (hier vor allem die mit Engels zusammen verfasste »Deutsche Ideologie« und die »ökonomisch-philosophischen Manuskripte«) über den Bestseller »Kommunistisches Manifest« bis zu den ökonomischen Hauptschriften (»Grundrisse« und den drei Bänden des »Kapital«) können hier nicht vorgestellt, geschweige denn adäquat gewürdigt werden. Es sei daher auf hilfreiche und umfangreiche Überblicke verwiesen (Quante/Schweikart 2016; Marx 2015).

Besonders erwähnt seien jedoch einige weniger bekannte, aber für das Denken von Marx sehr signifikante Texte. Bereits als Redakteur der »Rheinischen Zeitung« zeigt Karl Marx in seinen Kommentaren zur Diskussion der Holzdiebstahlgesetze im rheinischen Landtag von 1842, dass es ihm nicht so sehr um eine feindselige Ablehnung der bürgerlichen Gesellschaft, sondern um eine radikale Kritik des Privateigentums geht.

Ein weiteres, ohne Übertreibung als visionär einzustufendes Dokument ist das sogenannte »Maschinenfragment« (MEW 42: 590-609), das den Untertitel hat: »Fixes Kapital und Entwicklung der Produktivkräfte der Gesellschaft«. Christian Lotz hat es, begleitet von einem lesenswerten Kommentar (Lotz 2014), neu herausgegeben. Ich teile seine Einschätzung, dass ein solcher Text für uns geschrieben wurde und nicht Sache der Vergangenheit ist. »Die Gedanken, die Marx im Maschinenfragment präsentiert, spielen in vielen gegenwärtigen Diskussionen in der Philosophie, politischen Ökonomie, Soziologie und Kommunikationswissenschaft eine bedeutende Rolle…«

Ein als solcher nicht gewürdigter Beleg für die Lernfähigkeit und Entwicklungsoffenheit von Karl Marx ist seine mit Friedrich Engels abgesprochene Korrektur am »Kommunistischen Manifest«, die er in einer Vorrede zu einer Neuauflage des Kommunistischen Manifests, datiert vom 24. Juni 1872, vorgenommen hat (MEW 4: 573-574). Unter dem Eindruck der revolutionären Erfahrungen der Pariser Kommune schreiben beide, dass ihre früheren Erkenntnisse überholt seien. »Namentlich«, so fahren sie fort, »hat die Kommune den Beweis geliefert, dass die Arbeiterkasse nicht die fertige Staatsmaschine einfach in Besitz nehmen und sie für ihre eigenen Zwecke in Bewegung setzen kann« (ebd.: 573-574). Welche staatstheoretischen Implikationen das hat, kann hier nicht ausgeführt werden.

Worin besteht die außergewöhnliche und die Weltgeschichte mitbestimmende Leistung von Karl Marx? Lobeshymnen und Schmähreden zu dieser Fragestellung füllen ganze Bücherregale. Wie soll man sich dazu verhalten? Aus der Not eine Tugend machend, zitiere ich seine Einschätzung seiner Leistung: »Was mich nun betrifft, so gebührt mir nicht das Verdienst, weder die Existenz der Klassen in der modernen Gesellschaft, noch ihren Kampf unter sich

entdeckt zu haben. Bürgerliche Geschichtsschreiber hatten längst vor mir die historische Entwicklung dieses Kampfes der Klassen und bürgerliche Ökonomen die ökonomische Anatomie derselben dargestellt. Was ich neu tat, war: 1. nachzuweisen, dass die Existenz der Klassen bloß an bestimmte historische Entwicklungsphasen der Produktion gebunden ist; 2. dass der Klassenkampf notwendig zur Diktatur des Proletariats führt; 3. dass diese Diktatur selbst nur den Übergang zur Aufhebung aller Klassen und zu einer klassenlosen Gesellschaft bildet.« (MEW 28: 508) Lenin hat diese Stellungnahme sehr positiv gewertet (Lenin 1971: 40-41). Ich auch, denn wer nur die Existenz des Klassenkampfes erkennt, ist noch kein Marxist. Wer aber das letzte Ziel seiner Überwindung im Auge hat, vielleicht sogar ein Christ.

Die bleibende Bedeutung der Religionskritik von Karl Marx

Eine Hommage verbietet keine selbstgewählte Schwerpunktsetzung. Auch der Charakter des vorliegenden Bandes legitimiert eine Bevorzugung der Problematik der Religionskritik. Die Religionskritik von Karl Marx hat nicht das Ziel, die Religion zu zerstören, sondern die Entfaltung seines Grundsatzes, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist (vgl. in diesem Band auch Hinkelammert). Dieser Grundsatz gipfelt in dem kategorischen Imperativ: »Alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.« (MEW 1: 385) Dieser Imperativ bleibt bestimmend für seine Religionskritik und für sein ganzes Werk. Die Kritik der Religion wurde dann unter dem Einfluss seines lebenslangen, und wohl auch einzigen unzertrennlichen Freundes, Friedrich Engels, beginnend mit dessen Studie zur »Lage der arbeitenden Klasse in England« (ebd.: 464-592), zu einer Kritik der politischen Ökonomie erweitert. Daher lassen sich in der Religionskritik von Marx grob zwei Phasen unterscheiden: Erstens: Die Kritik der Religion in den sogenannten Frühschriften, der auch die bekanntesten Zitate (z.B. Religion als Opium und Protest) entstammen, und zweitens: die Fetischismuskritik als höchstes Stadium der Kritik des phantastischen Widerscheins des Reellen im Ideellen.

Die Kritik der Religion in den Frühschriften

Die radikale Linie der Religionskritik der Aufklärung sieht ihre Hauptaufgabe in einer kritischen Erklärung der Genese von Religion, die in der Forderung ihrer Aufhebung mündet. Grundgelegt wird sie in Frankreich, das im 18. Jahrhundert zum Kernland der Aufklärung wird. Eine philosophische Vertiefung

dieser Position erfolgt bei L. Feuerbach (1804-1872), an dessen Projektionsthese (Feuerbach 1960: 15) Marx anknüpft. Der Religionskritik fällt dann die Aufgabe zu, diese Projektion rückgängig zu machen, d.h. den Menschen wieder zum Subjekt seiner Eigenschaften und Bedürfnisse zu machen.

Der frühe Karl Marx (1818-1883) sieht daher in der »Kritik der Religion (…) die Voraussetzung aller Kritik« (MEW 1: 378). Da sie aber auf die umfassende Emanzipation des Menschen zielt, treibt sie über sich selbst hinaus: »Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.« (Ebd.: 379) Dieser Umwandlung der Religionskritik in Gesellschaftskritik entspricht bei Marx die Historisierung und Soziologisierung der Auffassung vom Wesen des Menschen: »Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewusstsein, weil sie eine verkehrte Welt sind.« (Vgl. auch die 4. Feuerbachthese, in: MEW 3: 18) Es sind die Antagonismen der Gesellschaft, die sich in der Religion reproduzieren und artikulieren. »Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Verhältnisse ist. Sie ist Opium des Volks.« (MEW 1: 378) Sie stellt als verkehrte Widerspiegelung aber eine nur historisch, und nicht ontologisch notwendige Form des gesellschaftlichen Bewusstseins dar, die nur durch eine praktische Umwälzung der Verhältnisse aufgehoben werden kann.

Dieses Programm einer historisch-materialistischen Religionskritik findet dann seine erste Ausführung in der zusammen mit Engels verfassten »Deutschen Ideologie« (MEW 3, 9-530) und wird weiter konkretisiert im Kontext der Analysen des Waren- und Kapitalfetischismus im »Kapital«.

Die Analyse und Kritik des Fetischcharakters der Ware und des Kapitals

In dem berühmten Kapitel »Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis« im Ersten Band des Kapital (MEW 23: 85-98) leitet Marx, beginnend beim religionswissenschaftlichen Ursprung des Begriffs Fetisch zur Bezeichnung magischer Artefakte (vgl. das portugiesische Wort »fetiçao«, machen, herstellen)), den Fetischcharakter der Ware und darauf aufbauend eine Definition des Fetischismus ab.

Zu Beginn führt Marx aus, dass im Tauschwert der Waren, nicht in ihrem Gebrauchswert, das treibende Motiv kapitalistischer Produktionsweise gege-

ben ist. Dieses Dominantwerden des Tauschwerts verwandelt jedes Produkt menschlicher Arbeit, insofern es als Ware auftritt, aus einem selbstverständlichen und trivialen in »ein sinnlich übersinnliches Ding«, »voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken« (ebd.: 85). Lassen wir die Anspielungen auf Metaphysik und Theologie beiseite, dann bleibt die Frage: Welcher Vertracktheit ist Marx da auf die Spur gekommen?

»Woher also entspringt der rätselhafte Charakter des Arbeitsproduktes, wenn es Warenform annimmt? Offenbar aus dieser Form selbst (…) Das geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt (…) Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt (…) Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.« (Ebd.: 86-87)

Im 3. Band des »Kapital« weist Marx noch einmal auf den Fetischcharakter des Kapitals in Form des zinstragenden Kapitals hin. Hier erscheint »das Kapital (…) als mysteriöse und selbstschöpferische Quelle des Zinses, seiner eigenen Vermehrung. Das Ding (Geld, Ware, Wert) ist nun als bloßes Ding schon Kapital, und das Kapital erscheint als bloßes Ding; das Resultat des gesamten Reproduktionsprozesses erscheint als eine, einem Ding von selbst zukommende Eigenschaft; (…) Im zinstragenden Kapital ist daher dieser automatische Fetisch rein herausgearbeitet, der sich selbst verwertende Wert, Geld heckendes Geld (…) Das gesellschaftliche Verhältnis ist vollendet als Verhältnis eines Dings, des Geldes zu sich selbst.« (MEW 25: 405)

Es gibt also unter dem Diktat des Kapitalfetischs im Regelwerk des Kapitalismus eine Fortpflanzung des Fetischcharakters, beginnend bei der Ware. Dieser verwandelt die lebendige Arbeit in Lohnarbeit und die Produktionsmittel über die Eigentumsverhältnisse in Kapital, das dann seinen Zenit erreicht im Finanzkapital als der reinsten und auch heute bedeutendsten Form des Kapitalfetischs, in dem er sich zugleich radikalisiert, wie die permanenten Finanzkrisen beweisen. Es ist also nicht verwunderlich, wenn die Kapitalismuskritik von Papst Franziskus in der Kritik des Geldfetischismus ihren Schwerpunkt hat.

Der primäre Effekt des Fetischismus besteht darin, dass die Warenwelt eine eigene, von den Produzenten nicht beabsichtigte Gesetzlichkeit entfaltet, ein Sachverhalt, der in der verschleiernden Sprache der herrschenden Ideologie als »Systemrationalität« bezeichnet wird.

Der Trick besteht darin, durch menschliches Handeln steuerbaren sozialen, politischen und wirtschaftlichen Prozessen die Qualität von Naturgesetzen anzudichten. Anders liegt seit vielen Jahren die Problematik der irreversiblen Zer-

störung der Biosphäre und der Folgen von Katastrophen der Atomindustrie. Hier könnte der Begriff Sachzwang erstmals hilfreich sein: Angesichts der Gefahr unseres Untergangs sind wir gezwungen, anders zu handeln, als uns die Kapitallogik aufdrängen will.

Dass die Sachzwänge aber fortwährend die politische Gestalt einer herrschaftsförmigen Gesellschaft annehmen, die das freie gesellschaftliche Individuum verhindert, hat Marx schon viel früher in den »Grundrissen« dargelegt: »Die gesellschaftliche Beziehung der Individuen aufeinander als verselbständigte Macht über den Individuen, werde sie nun vorgestellt als Naturmacht, Zufall oder in sonst beliebiger Form, ist notwendiges Resultat dessen, dass der Ausgangspunkt nicht das freie gesellschaftliche Individuum ist.« (MEW 42: 111)

Marx unterstreicht im »Kapital« fortwährend, wie sehr das Kapitalverhältnis eine besondere Form der Knechtschaft, also einer Vermittlung zwischen Herrschenden und Beherrschten ist, die deswegen funktioniert, weil sie eine besondere Form der gesellschaftlichen Synthesis ist, ohne die kein Zusammenleben funktioniert.[5] Arbeiter und Kapitalist sind beide auf ihre Weise gezwungen, den anderen gemäß dem Zwangsverhältnis zu (re)produzieren. »Der Arbeiter selbst produziert daher beständig den objektiven Reichtum als Kapital, ihm fremde, ihn beherrschende und ausbeutende Macht, und der Kapitalist produziert ebenso beständig die Arbeitskraft als subjektive (…) abstrakte, in der bloßen Leiblichkeit des Arbeiters existierende Reichtumsquelle, kurz den Arbeiter als Lohnarbeiter.« (MEW 23: 596)

Wichtig ist hier die nicht nur ideologietheoretische, sondern allgemeine Erkenntnis über den Zusammenhang von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewusstsein, von Deutungskategorien und Praxisformen. Der kategoriale Rahmen, durch den die gesellschaftliche Wirklichkeit wahrgenommen wird, ist den Verhältnissen inhärent. Kategorien und Phänomene sind sozusagen homolog, weil ein bestimmtes gesellschaftliches System sich die es abbildende Entsprechung im Bewusstsein so schafft, das diesem die dadurch begriffenen Verhältnisse als selbstverständlich erscheinen. Darin liegt das offenbare Geheimnis z.B. der TINA-Formel (*There is no alternative*) oder der gläubigen Anbetung der Allmacht des freien Marktes.[6]

Eines dürfte klar sein: Ausgangspunkt und Endpunkt der Kritik der politischen Ökonomie von Marx ist die Verwirklichung des freien, nicht entfremdeten Individuums. Von der »Deutschen Ideologie« (1845/46) und dem Kommu-

---

[5] Darauf hat besonders Alfred Sohn-Rethel aufmerksam gemacht (vgl. A. Sohn-Rethel 1972). Die Theorie von Sohn-Rethel und ihre Erklärung dieser Zusammenhänge wird eingehender dargestellt in: Füssel 2006.

[6] Diese Entsprechung haben Alfred Sohn-Rethel und Franz Hinkelammert, offensichtlich unabhängig voneinander, in ihren Werken beispielhaft analysiert.

nistischen Manifest (1848) über die »Grundrisse« (1857/58) bis zum »Kapital« (1867) bleibt dies durchgängig das zentrale Thema.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass für Marx die Religion eine phantasmagorische Sicht des gesellschaftlichen Lebens, eine illusorische Vorstellung der internen Strukturen der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Natur ist. Für Marx sind religiöses Denken und Handeln das Produkt bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse und können nur durch Veränderung dieser Verhältnisse verändert werden. Marx erwartet das Ableben der Religion also nicht von einer theoretisch geführten Kritik, nicht von einem Widerstreit der Ideen. Die Religion kann nur verschwinden aufgrund der Veränderung der Gesellschaft und der Herstellung gesellschaftlicher Verhältnisse, die auf der Aufhebung der Klassenausbeutung und der Übernahme des Produktionsprozesses und der gesellschaftlichen Organisation durch die Produzenten selbst beruhen. Diese gründlichen Überlegungen von Marx aus der Phase der Frühschriften und des 1. Bandes des »Kapital« sagen allerdings noch nichts darüber aus, erstens ob Religion auch gedacht werden kann als adäquate Widerspiegelung autonomer menschlicher Produktion und freier Vergesellschaftung und zweitens, ob Religion überhaupt und erschöpfend nur als Widerspiegelung begriffen werden kann, d.h. ob Religion nicht in sich eine substanziell eigenständige und funktional mehrwertige Größe sein kann.

Wir müssen jedoch auch daran erinnern, dass nach der Meinung von Marx, bezüglich der wissenschaftlichen Analyse und Kritik der Religion, »das Wichtigste noch zu leisten sei«. »Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln.« (MEW 23: 393, Anm.) Unseres Wissens haben sich wenige Marxisten, eine hilfreiche und lehrreiche Ausnahme bilden die Schriften von Franz Hinkelammert in den letzten Jahren, auf diesem schwierigen theoretischen Weg vorgewagt. Und doch ist eine solche Analyse notwendig für die Ausarbeitung einer wissenschaftlichen Theorie der Ideologien, der Rolle gesellschaftlicher Vorstellungen im gesellschaftlichen Handeln und, noch weitgehender, einer wissenschaftlichen Erklärung der Mechanismen aufgrund derer der Mensch sich bei der Entwicklung seiner gesellschaftlichen Verhältnisse spontan entfremdet. Dies aber setzt voraus, dass der Zusammenhang von Mythos, Ideologie und Religion neu geklärt wird (Füssel 2017).

Karl Marx und die Bibel

Karl Marx war ein profunder Kenner und Nutzer der ganzen Bibel, sowohl des sogenannten Alten Testamentes wie auch des Neuen Testamentes.[7] Schon zum Abitur (1835 in Trier) hatte er eine intelligente Arbeit zum Johannesevangelium vorgelegt. Enrique Dussel hat nachgewiesen, dass Marx an mehr als 100 Stellen explizit oder implizit die Bibel verwendet (Dussel 1993). Am bekanntesten dürften die Zitate aus der Johannesapokalypse (Apk 13,17 und 17,13) im 1. Band des »Kapital« im ersten Kapitel sein, die auch Friedrich Engels in seinem intelligenten Kommentar zur Johannesapokalypse aufgegriffen hat. Das Tier aus dem Abgrund ist heute noch so präsent wie damals: es ist nicht mehr der Kaiser Nero, sondern das Kapital.

Weniger bekannt ist, dass Marx sich des Öfteren (nach Dussel 15x) auf die Stelle Mt 6,19-24 bezieht (MEW 42: 142 u.ö.), wo es um die biblische Mammonskritik geht, wobei er sich zu einer Reflexion zu Geld als einer angeblich unvergänglichen Ware inspirieren ließ. Die Verwendung des biblischen Ausdrucks Mammon zur Bezeichnung von Reichtum, Geld und Kapital durchzieht das ganze Werk von Marx.

Die Bibel ist als Subtext in vielen Äußerungen von Marx gegenwärtig. Zwei Formen dieser Verwendung seien hier markiert: Zum einen, die Bibel parodistisch zu gebrauchen (gegen Max Stirner), zum andern als Grundschema wesentlicher Gedanken. Die Kritik an Max Stirner (»Der Einzige und sein Eigentum«) schwelgt darin, ihn der Parodierung der Bibel zu bezichtigen. Marx hat sich hier ausgetobt, aber nicht um die Bibel zu diffamieren, sondern um »Sankt Max« der Lächerlichkeit preiszugeben. Oft wurde nicht bemerkt, dass hier Marx sich nicht die Bibel, sondern Max Stirner als Angriffsziel wählt. Die Bibel ist nicht selber Gegenstand der Ironie, sondern ein Darstellungsmittel der Kritik von Marx.

Wesentlich subtiler sind biblische Denkformen als Schema seiner eigenen Denkweise. Bei den Grundgedanken von Marx zum Fetischismus gibt es zwei auffallende Spielformen. Die erste Spielform ist: Man weiß etwas, zieht aber keine Konsequenzen daraus oder unterdrückt sie sogar. Die zweite Spielform führt viel weiter, nicht nur weil sie etwas mit den Worten Jesu bei seiner Kreuzigung zu tun hat: »Jesus aber betete: ›Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun!‹« (Lk 23,34) Die im Fetischismus gefangenen Menschen wissen nicht, was sie tun, aber sie tun es. Auf solche Analogien kommen sogar der Theologie doch wohl fernstehende und wahrscheinlich auch Marx eher skeptisch gegenüberstehende Autoren wie Thomas Steinfeld (Steinfeld 2017: 259). Wie eine von Marx inspirierte und vom Historischen Materialismus ge-

---

7 Hierzu werde ich demnächst eine detailliertere Studie vorlegen.

prägte Bibellektüre aussieht, haben wir in den letzten 40 Jahren entwickelt (Füssel 2018).

Der Marxismus. Eine mächtige und widerspruchsvolle Wirkungsgeschichte

Es ist in Mode gekommen, mit dem Ausspruch von Karl Marx »je ne suis pas marxiste«[8] zu kokettieren. Dies geschieht zum Beispiel auch bei der voluminösen Biographie von G. Stedman Jones, wo bereits auf dem Umschlag plakatiert wird: »Karl Marx war kein Marxist – zum Marxisten haben ihn andere gemacht.« Dieser Slogan ist ebenso irreführend wie unsinnig. Auch Jesus war kein Christ, sondern Jude wie Marx. Lassen wir diese Spielereien. Es kann hier nicht darum gehen die großen und einflussreichen Strömungen des Marxismus vorzustellen, erwähnt seien nur Lenin, Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci, Georg Lukacs und Ernst Bloch. Wer mehr wissen will, darf das schon zitierte Handbuch (Quante 2016) konsultieren. Speziell das Stichwort »Marxismus« wird in einem lehrreichen und auch umfangreichen Artikel von W.F. Haug im bereits zitierten Wörterbuch entfaltet (vgl. Haug 2015: 1844-1877). Für mich ebenso ernüchternd wie ärgerlich ist der Tatbestand, dass die sozialistischen Bewegungen immer nur sich gegenseitig bekämpfen statt den Klassenfeind zu zerlegen. Ich gestatte mir daher einen etwas resignierten Blick auf die immer noch aktuellen Streitereien.

Ein Hindernis beim Aufbau des Sozialismus war und ist bis heute der Streit zwischen den Linken

Die Gruppe um die Zeitschrift »Exit« schlägt intelligent und wortstark auf andere marxistische Deutungsgemeinden ein, die es dem natürlich gleichtun wollen und sich nicht begrifflich und emotional lumpen lassen: Da sind die »Prokla« und die »Marxistischen Blätter«, »Das Argument« und die »Z. Zeitschrift für marxistische Erneuerung«, um die wichtigsten zu nennen, die ich regelmäßig lese, wobei ich viel an Erkenntnis, aber wenig an Lebensfreude und Hoffnung auf die Überwindung des Kapitalismus gewinne.

Eine kleine Kostprobe möchte ich dazu anbieten. W.F. Haug, der auch selbst austeilen kann, schreibt zu seinen Kontrahenten Michael Heinrich und Robert Kurz: »Der unhintergehbaren Frage nach der (nie reibungslos gewesenen) Be-

---

[8] Der vollständige Ausspruch von Marx: »Ich bin kein Marxist«, der ihm von Engels zugesprochen wird, ist nachzulesen in: MEW 37: 436.

ziehung zwischen wissenschaftlicher Kapitalismuskritik und den gesellschaftlichen Adressaten, ›deren geschichtlicher Beruf‹, wie Marx im Nachwort zur zweiten Auflage des *Kapital* noch ungebrochen schreiben kann, ›die Umwälzung der kapitalistischen Produktionsweise und die schließliche Abschaffung der Klassen ist‹ (23/22), drehen Heinrich, Kurz und tutti quanti mit ihrer Absage an den ›Arbeiterbewegungsmarxismus‹ den Rücken zu. (…) Heinrich stellt klar, dass mit seinem Abfertigungswort ›Weltanschauungsmarxismus‹ etwas ähnliches (…) gemeint ist wie mit dem Abschiebungsbegriff ›Arbeiterbewegungsmarxismus‹ bei Robert Kurz. (...) Jenes Abschiebungswort ist nicht besser als die Rede vom ›traditionellen Marxismus‹.« (Haug 2013: 35)

Wem soll das alles nutzen? Wem hat es bisher genutzt? Was könnten wir anders tun? Wie sollen wir einen Sozialismus aufbauen, von dem wir noch nicht einmal einen gemeinsamen Begriff haben?

Das bleibende Ziel: Zur Notwendigkeit des Sozialismus

Ohne auf die ohnehin nicht referierbare und kommentierbare Diskussion darüber, was Sozialismus eigentlich ist, einzugehen, sei eine, zumindest aus den vorangegangenen Überlegungen naheliegende Teil-Definition gewagt: Sozialismus wäre danach, um es pathetisch zu sagen, eine Befreiung aus der Sklaverei des Fetischismus. Sozialismus, ausführlicher, wäre eine Gesellschaftsformation und insbesondere eine Lebensweise, in der die Menschen von der Herrschaft des Waren- und Kapitalfetischs befreit sind und dadurch in die Lage versetzt werden, einen »Verein freier Menschen« zu bilden. Unstrittig strittig bleibt aber trotzdem immer noch die Hintergrundfrage, welchen Sozialismus wir genau wollen, der zwecks Rettung der Menschheit an die Stelle des Kapitalismus treten und ihn endgültig ablösen muss, wie er funktionieren soll und kann. Unumgänglich ist daher die erneute Entwicklung einer Theorie des Sozialismus. Das wird anstrengend sein und auf mannigfaltige Ablehnung stoßen, denn Theoriearbeit und Lustgewinn gehen auch im Marxismus selten Hand in Hand. Zusätzlich gilt es die Antworten, welche die sozialistische Praxis und Theorie im vergangenen Jahrhundert gegeben haben, unter durch die Niederlagen fast maßlos erschwerten Bedingungen einer kritischen Prüfung und Weiterentwicklung zu unterziehen.[9]

[9] An dieser Stelle war ursprünglich eine Fortsetzung des Plädoyers für den Sozialismus mithilfe des Marxismus-Leninismus vorgesehen. Aus Zeitmangel entfällt dieser Punkt, kann aber bei einer späteren, vollständigen Variante des vorliegenden Beitrags abgerufen werden.

Schlussakkord: Auch Lenin hatte einen Traum

Nicht nur Martin Luther King, sondern auch Lenin hatte einen Traum. Zu ihm gibt es aber viel weniger begeisterte Kommentare, denn es ging um den Aufbau der Sowjetmacht und die gilt in unseren Breitengraden, anders als in anderen Teilen der Welt, historisch als hinreichend diskreditiert. Lenin träumt in seiner berühmten Schrift »Was tun?« von einer das ganze Land durchziehenden, effizienten Organisation zum Aufbau des Sozialismus (Lenin 1970: 517ff.). Alles klingt relativ trivial. Doch selbst Lenin erschrickt, als er liest, was er niedergeschrieben hatte: »Das ist es, wovon wir träumen müssen!« Nachdem er sich vergegenwärtigt hat, wie ihn die Genossen als Träumer brandmarken könnten, benutzt er ein Zitat des Genossen Pissarew als Schutzschild: »Der Zwiespalt zwischen Traum und Wirklichkeit ist nicht schädlich, wenn nur der Träumende ernstlich an seinen Traum glaubt, wenn er das Leben aufmerksam beobachtet (…) und gewissenhaft an der Realisierung seines Traumgebildes arbeitet. Gibt es nur einen Berührungspunkt zwischen Traum und Leben, dann ist alles in bester Ordnung.« (Ebd.)

Ich möchte enden mit dem Schlusssatz, den Marx bei seiner Kritik des Gothaer Programms geschrieben hat: »Dixi et salvavi anima mea!« (MEW 19: 62) Ich habe gesprochen und meine Seele bewahrt (oder vielleicht besser und freier übersetzt: könnte es heißen: bin mir treu geblieben?).

Literatur

Dussel, Enrique (1993): Las metáforas teológicas de Marx, México.

Feuerbach, Ludwig (1960): Das Wesen des Christentums, in: ders., Werke, Bd. VI, Stuttgart/Bad Cannstatt.

Füssel, Füssel (2017): Die Religion in Gesellschaft der Gesellschaft. Marxistische, religionswissenschaftliche und befreiungstheologische Reflexionen zum Thema Religion, in: Franz J. Hinkelammert/Urs Eigenmann u.a. (Hrsg.): Die Kritik der Religion. Der Kampf für das Diesseits der Wahrheit, Münster, S. 60-91.

Füssel, Kuno (2006): Die Misere der Werte unter der Diktatur des Tauschwerts, in: Josef Bruhin/Kuno Füssel u.a. (Hrsg.): Misere und Rettung. Beitrag zur Festschrift für Nikolaus Klein, Luzern, S. 299-308.

Füssel, Kuno (2018): Art. Materialistische Bibellektüre, in: Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus (HKWM), hrsg. von Wolfgang Fritz Haug u.a., Bd. 9/I, Berlin (im Erscheinen).

Haug, Wolfgang (2015): Art. Marxismus, in: Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus (HKWM), hrsg. von Wolfgang Fritz Haug u.a., Bd. 8/II, Berlin, Sp. 1844-1877.

Haug, Wolfgang Fritz (2013): Das »Kapital« lesen, aber wie? Materialien, Hamburg.

Lenin, I. (1970): Was tun?, in: Lenin Werke in sechs Bänden, Frankfurt a.M.

Lenin, Wladimir. I. (1971): Staat und Revolution [1917], Peking.

Lotz, Christian (2014): Christian Lotz zu Karl Marx, Das Maschinenfragment, hrsg. von Carolin Amlinger/Christian Baron, Hamburg.
Marx, Karl (2015): Texte und Schriften (hrsg. von Bruno Kern), Wiesbaden.
MEW 1 (1972): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Berlin/DDR, S. 378-391.
MEW 6 (1978): Thesen über Feuerbach: Feuerbachthese, Berlin/DDR, S. 17-19.
MEW 19 (1987): Gothaer Programm, Berlin/DDR, S. 45-62.
MEW 23 (1977): Karl Marx: Das Kapital, Bd. 1, Berlin/DDR.
MEW 28 (1963): Karl Marx, Brief an Joseph Weydemeyer vom 5. März 1852, Berlin/DDR, S. 509-510.
MEW 42 (1974): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857-1858), Berlin/DDR.
Neffe, Jürgen (2017): Der unvollendete Marx, München.
Quante, Michael/Schweikard, David P. (Hrsg.) (2016): Marx. Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart.
Sohn-Rethel, Alfred (1972): Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis, rev. u. erg. Ausgabe, Frankfurt a.M.
Steinfeld, Thomas (2017): Herr der Gespenster. Die Gedanken des Karl Marx, München.

Ein Blick zurück auf Marx

Martin Stöhr

Wilhelm Weitling 1843 – Karl Marx 1844 – Darmstädter Wort 1947

Das Darmstädter Wort von 1947

Gründe, sich an das »Darmstädter Wort« (in: Heidtmann 1964: 33-35) zu erinnern, sind ein hierzulande erneutes völkisches Denken, eine Frontenbildung, die Inländer und Ausländer zu »Wir« und »Die« sortiert sowie eine Gleichgültigkeit gegenüber den nicht nur marxistischen Forderungen einer materiellen, sozialen Gerechtigkeit. Der Ökumenische Rat der Kirchen nimmt seit den 1960er Jahren gegen die weltweite soziale Ungleichheit Stellung. Die reichen Länder und ihre Kirchen wehren die Forderungen nach einer gerechten Weltwirtschaftsordnung und das Programm zur Bekämpfung des Rassismus ab. Die Armen wandern in die Zentren des Wohlstands, wo die Ungleichheit entsteht. Eine wirklich *globale* Gerechtigkeit in der Verteilung der Güter und Lebenschancen fehlt, die Forderung nach Leistungsgerechtigkeit nicht. Wer Globalisierung als *den* Bestimmungsfaktor der Moderne beschwört, kann sich selbst, dazu Waren und Geld, frei bewegen. Die Opfer dieser Freiheit erleben abgeschottete National- oder Blockgrenzen. Die Renaissance des Nationalen hat keine guten Gründe. Eine nur eurozentrische Sicht begrüßt das Ende eines undemokratisch verstaatlichten Sozialismus und den Sieg der Demokratie, die sich ihrerseits als »marktkonforme Demokratie« selbst gefährdet, auch weil sie nicht nach ihren Opfern fragt. Diese scheinen fern von uns zu leben, obwohl sie durch Strukturen des Welthandels und post- wie neokoloniale Bindungen an die reichen Industriestaaten gebunden sind. Das Darmstädter Wort befragte am Beginn des Kalten Krieges Wachstumskonzepte, Freund-Feind-Denken und eine auf Waffen vertrauende innere wie äußere Sicherheitspolitik.

Am 8. August 1947 wird das Darmstädter Wort vom Bruderrat der Bekennenden Kirche, einer Minderheit in der Kirche, in Darmstadt verabschiedet. Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hatte im Oktober 1945 das Stuttgarter Schuldbekenntnis (Herbert 1989: 19f.) – vor einer ökumenischen Delegation aus Ländern, die unter deutscher Besatzung gelitten hatten – verlesen. Kirchenvertreter aus dem sich konsolidierenden »Ostblock« konnten nicht anwesend sein. In Darmstadt konkretisiert man das Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945, indem es deutsche politische »Irrwege« nennt, die zu Krieg und Völkermord führten. Der Schlüsselsatz in der Stuttgarter Erklärung heißt: »Durch uns wurde unendliches Leid über viele Völker gebracht.« Dieses Wort der Schuld- und Verantwortungsübernahme öffnet den deutschen Kir-

chen eine Mitarbeit in der Weltchristenheit und schafft zugleich in Deutschland mit Ressentiments beladene Abwehrhaltungen. Ein Satz zur Schuld der Christenheit am jüdischen Volk fehlt in beiden Texten, obwohl seit neutestamentlichen Zeiten in den Kirchen aller Konfessionen ein Antijudaismus lebt, der den rassistischen oder sozialen Judenhass der Moderne auf eine doppelte Weise stützt: Durch alte, religiöse Elemente der Judenverachtung, da – so eine Denkfigur – Abneigung und Hass gegenüber »den Juden« als göttliche Strafe legitimiert werden, weil »die Juden« angeblich Jesus kreuzigten. Dieselben Christenmenschen bekennen zwar sonntags im Gottesdienst »(…) gelitten unter Pontius Pilatus«, ein Bekenntnis, das man »den« Italienern oder Römern heute nicht nachträgt.

Das Darmstädter Wort gründet sich auf das »Wort der Versöhnung« Gottes mit der Welt, das den Kernauftrag der Christenheit in der Welt nennt. Damit es nicht harmonistisch enggeführt wird, wird nationalkritisch gefordert, dass unser Volk an den gemeinsamen »Aufgaben der Völker« mitzuarbeiten habe, sich nicht durch nostalgische »Träume einer besseren Vergangenheit« oder »Spekulationen um einen kommenden Krieg (…) verführen« lassen dürfe, als könne es nun einen vereinten Kampf mit den Westalliierten gegen die Sowjetunion und so eine nachträgliche Legitimation für den deutschen Überfall 1941 geben. Unser Volk habe »in großer Nüchternheit« eine Verantwortung wahrzunehmen »für den Aufbau eines besseren deutschen Staatswesens, das dem Recht, der Wohlfahrt und dem inneren Frieden und der Versöhnung der Völker dient.« Das westliche Programm einer Eindämmung des Kommunismus, in der Truman-Doktrin 1947 verkündet, sowie autoritäre Staatsordnungen und die Abschottung des Ostens teilen nach den in Jalta 1945 gefassten Beschlüssen aller Siegermächte Europa bis 1989 in westlich wie östlich unveränderbare Herrschaftsbereiche.

Vor diesem Hintergrund mahnt 1947 der Bruderrat vor Irrwegen: (1) Von einer deutschen Sonderrolle zu träumen, »politische Macht schrankenlos« zu gebrauchen, auf eine »starke Regierung« und »militärische Machtentfaltung« zu bauen und die »Nation auf den Thron Gottes« zu setzen. (2) Eine »Christliche Front« gegen notwendige Änderungen aufzurichten und das »Recht auf Revolution« zu verneinen, aber die »Entwicklung zur Diktatur zu dulden«. (3) »Politische, soziale und weltanschauliche Frontenbildung« zu überhöhen als »Front der Guten gegen die Bösen«. (4) Die »Sache der Armen und Entrechteten« habe man nicht zur »Sache der Christenheit gemacht« und die einschlägige »Mahnung« des »ökonomischen Materialismus der marxistischen Lehre« überhört. Nötig sei keine Parole wie »Christentum und abendländische Kultur«, wohl aber die »Umkehr zu Gott und Hinwendung zum Nächsten.«

Das Darmstädter Wort heute zu überhören, überhört die Anfragen der gegenwärtigen »Mühseligen und Beladenen« (Mt 11,28), der »Hungernden,

Dürstenden, Fremden, Nackten, Kranken, Gefangenen« (Mt 25, 31-40) und der »Armen, [in Verschuldung] Gefangenen, Blinden, Unterdrückten« (Jes 58/Lk 4,18f.). Sie stehen im Mittelpunkt des befreienden Evangeliums als einer Auslegung aller Hoffnungen und Weisungen der Hebräischen Bibel. Jesus als dem Christus, dem Messias nachzufolgen, bindet die Christenheit an das prophetische Programm von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, wie es – nach den Worten Jesu und der Apostel – schon seit und mit »Mose und den Propheten« als ethische Weisung (Tora) gültig ist. Das Neue Testament wird individualistisch verkürzt, wenn es von seiner persönlichen *und* vor allem sozialen Grundlegung im Alten Testament gelöst wird.

Mahnungen

Die Kirche hätte Mahnungen in dem durch die frühe kapitalistische Industrialisierung marginalisierten Leben ihrer proletarischen, aber nicht stummen (Noch-)Mitglieder entdecken können. In einem »Proletarischen Vaterunser« (Krumwiede u.a. 1989: 211) von 1835 wird der Landesvater parodistisch angerufen, dessen staatskirchliches »Gottesgnadentum« den biblischen Vater mitsamt seinen Regeln der Liebe und Gerechtigkeit in die Kulissen schiebt. Einen derart erdenfernen Gott kümmert das Elend seiner proletarischen Kinder nicht:

»Unser Landesvater, der du bist in der Residenz;
Hochgeehrt sei dein Name;
Zu uns komme dein Steuereinnehmer;
Dein Wille geschehe wie in der ersten Kammer so auch
in der zweiten;
Unser trockenes Brot laß uns heute;
Vergiß uns unsere Forderungen
Wie auch wir vergessen deine Versprechungen;
Führe uns nicht in Untersuchung;
Sondern erlöse uns von der Revolution;
Denn dein ist die Gesetzgebung, die Verwaltung
und die Ausübung ohne Einschränkung und Verteilung – Amen.«

Im selben Jahr 1835 schreibt in Trier der evangelisch getaufte Rabbinerenkel Karl Marx seinen Abituraufsatz in Evangelischer Religion über Jesu Gleichnis vom Weinstock. Er fasst es so zusammen: Die »Liebe in Christus ist nicht fruchtlos, sie erfüllt uns nicht nur mit der reinsten Verehrung und Hochachtung gegen ihn, sondern sie bewirkt auch, daß wir seine Gebote halten.« (Institut für staatsbürgerliche Bildung in Rheinland-Pfalz 1973: 139f.) Später verabschiedet er sich von jeder Religion und übernimmt Ludwig Feuerbachs bürgerli-

chen Atheismus. 1844 veröffentlicht er seine »Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie«. Dort liest man: »Deutschlands revolutionäre Vergangenheit ist nämlich theoretisch«, denn Luther besiegte die »Knechtschaft aus Devotion« mit einer »Knechtschaft aus Überzeugung«. Er habe »den Leib von der Kette emanzipiert, weil er das Herz in Ketten gelegt« habe. »Aber wenn der Protestantismus nicht die wahre Lösung so war er die wahre Stellung der Aufgabe.« Eine derart unvollendete Reformation verlange jetzt, die »materielle Gewalt durch materielle Gewalt zu stürzen.« Denn in Deutschland sei die »Voraussetzung aller Kritik«, nämlich »die Religionskritik«, beendet. Jetzt sei »die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik« umzusetzen. Solange sich der Mensch um die »illusorische Sonne der Religion«, den »Heiligenschein des Jammertales« bewege, bewege er sich nicht »um sich selbst«. Er sieht in der Religion das »Opium des Volkes« (nicht für das Volk, wie Lenin später formuliert). »Religion« wirkt wie Opium zweifach: Betäubend macht sie das Elend erträglich und lähmt zugleich, es zu überwinden. Das kritikwürdige religiöse Elend sei zugleich »Ausdruck des wirklichen Elends und in einem Protestation gegen das wirkliche Elend.« (Marx 1955: 206-217) Wie die Philosophen haben die Religionen »die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern«, heißt es 1845 in der 11. These über Feuerbach. (Marx 1958: 378) 1867 erscheint »Das Kapital« (Band 1), in dem er unzählige Bücher philosophischer, juristischer und ökonomischer Literatur verarbeitet hatte. Keiner seiner philosophischen oder theologischen Kollegen hat so gründlich, so lang und so interdisziplinär die Lage der Lohnabhängigen im herrschenden frühindustriellen Kapitalismus analysiert.

Friedrich Engels bestätigt Karl Marx' Urteil, dass Weitling »in der kleinlauten Mittelmäßigkeit der deutschen politischen Literatur» ein »brillantes Debut der deutschen Arbeiter setzt.« (Marx 1955: 317, Anm. 7) Später wird er ihn wie alle Frühsozialisten negativ beurteilen. Engels hatte sich von der ihn früh prägenden Wuppertaler Erweckungsbewegung verabschiedet und wird nicht nur Sponsor, sondern auch Mitarbeiter von Marx. Beide schreiben 1847/48 im Auftrag des »Bundes der Gerechten« das Kommunistische Manifest, veröffentlicht 1848. (Marx 1958: 317) Die in der Französischen Revolution errungene Freiheit ist durch die gesellschaftliche Revolution zu vollenden.

Der preußische Oberkirchenrat ruft 1890 zu mehr Sozialarbeit auf, als die Kirchen (grundlos) fürchten, Christen könnten sozialdemokratisch wählen. Seine Begründung: »Das sozialdemokratische Zukunftsbild des öffentlichen Gemeinwesens hat keinen Raum für eine Kirche. Das Lebensglück sucht man in möglichst vielen materiellen Gütern und Genüssen. Verbesserung der äußern Lage, nicht des inneren Lebens ist's was man erstrebt.« (Krumwiede u.a. 1989: 24) Man erklärt sich für die harten Fragen einer auch materiellen Gerechtigkeit unzuständig. Man überlässt sie einer angeblich kirchenlosen, folg-

lich auch »gottlosen Sozialdemokratie«. Biblische Hauptworte, Taten der Gerechtigkeit und die Liebe Gottes und der Menschen werden privatistisch zur bloßen Innerlichkeit entkernt. 1844, als Karl Marx den Ausdruck vom »Opium des Volkes« prägt, hört der protestantische Jude oder jüdische Protestant Heinrich Heine das »kleine Harfenmädchen« im »heiligen« Köln singen »(…) das alte Entsagungslied, das Eiapopeia vom Himmel, womit man einlullt, wenn es greint, das Volk, den alten Lümmel« (Heine 1956: 528). Innerlichkeit und Jenseitsorientierung, in Verbindung mit einer Zwei-Reiche-Lehre, überlässt dann die politische Verantwortung »denen da oben«. National denken, Kriegsdienst leisten und politischen Umsturz verabscheuen, gilt als unpolitisch, weil bürgerliche »Normalität«.

Als Pfarrer Christoph Blumhardt (1842-1919) die Botschaft vom Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit wahr- und ernstnimmt, die vor Gott wie unter den Menschen gilt, wird er entlassen, denn 1899 kandidiert er für die SPD zum württembergischen Landtag. Die ihm folgenden »Religiösen Sozialisten« bleiben in der Kirche und in der SPD eine kleine Minderheit, auch wenn sie mit Hermann Kutter, Leonhard Ragaz und Paul Tillich unterschiedliche, aber eindrucksvolle Vertreter haben. Sie gewinnen keine gemeindliche Verbreitung wie Walter Rauschenbusch und sein »Social Gospel« in den USA. Er versteht die zentralen biblischen Worte Gnade und Sünde sowohl individuell und persönlich wie sozial und strukturell. Damit gehören für Rauschenbusch in den Verantwortungshorizont von Liebe und Gerechtigkeit auch »die mächtigen Lobbys, um Wohnungs- oder Fabrikgesetze zu verhindern«, die Bereitschaft, »die Welt in den Krieg zu stürzen, um koloniale Gebiete des Handels oder des Wuchergewinns zu erwerben.« (Rauschenbusch 1917: 54)

Für Rauschenbusch ist es wichtig, dass die neutestamentliche Ethik nicht ohne ihre inhaltlich bestimmende Füllung durch die alttestamentliche Tora (Segbers 1999; Kessler 2017), die Weisungen für das Leben und das Zusammenleben der Menschen und Völker, zu verstehen ist. Die akademische Theologie Deutschlands nimmt seine Thesen, weil zu liberal, aktionistisch und amerikanisch, nicht zur Kenntnis.

Von kirchlicher Taubheit

Als Martin Niemöller die Festrede zum Gedenkjahr 1948 in der Frankfurter Paulskirche hält, erinnert er an entscheidende Ereignisse des Jahres 1848: die Gründung der Inneren Mission auf dem Ersten Wittenberger Kirchentag, die demokratischen Revolutionsversuche in Europa, die Nationalversammlung in der Paulskirche und das Kommunistische Manifest, um hinzuzufügen: Dieser mehrfache »Notschrei (…) wurde von der Christenheit nicht vernommen und

führte zu keiner lebendig wachen Verantwortung der Kirche«. Keine dieser Herausforderungen bringt den deutschen Protestantismus dazu, öffentliche und politische Verantwortung zu übernehmen (Niemöller 1958).

Das Auftreten des Nationalsozialismus *in* der Kirche und *gegen* die Kirche initiiert neue Schritte zu einer gesellschaftlichen und politischen Verantwortlichkeit, auch wenn sie sich vor allem für Recht und Freiheit der Kirche im und gegen den »neuen« Staat und seine Weltanschauung einsetzen. Was innerkirchlich wirken soll, wirkt doch über Kirchengrenzen hinaus. Im demokratischen und rechtsstaatlichen Meinungspluralismus einer Kirche im westlichen Kapitalismus nach dem Zweiten Weltkrieg werden ihre kritischen Stimmen zwar leichter, aber auch leiser. In der Kirche im Sozialismus eines antipluralen, autoritären Staates werden sie leiser, aber deutlicher vernehmbar vertreten.

Was aber hatte die christlichen Ohren vor diesen Weckrufen verstopft? Die Evangelische Kirche unterliegt nicht erst seit der Reformation obrigkeitlicher Steuerung und sitzt zugleich im warmen Schoß einer bürgerlich-individualistischen Moral. Ihre damit verbundene Horizontverengung im Blick auf keineswegs nur ferne oder fremde »Sünden« und Konflikte beschreibt Goethe im Osterspaziergang am Anfang seines »Faust«: »Wenn hinten weit in der Türkei die Völker aufeinanderschlagen (…) Sie mögen sich die Köpfe spalten, mag alles durcheinandergehn; doch nur zu Hause bleibt's beim Alten« (Goethe o.J.: 20). Die verschiedenen Schulströmungen in der protestantischen Bibelwissenschaft, ob liberal, positiv oder pietistisch, erforschen die biblischen Schriften und ihren »Sitz im Leben«, ohne auch die politische Veränderungskapazität der biblischen Botschaft ernst zu nehmen. Die historisch-kritische Erforschung der Heiligen Schrift in ihrem Kontext führt nicht zur Suche nach dem intendierten zweiten »Sitz im Leben« in der sozialen und ökonomischen Wirklichkeit heute.

Karl Barth ruft zu Recht: »Kritischer müssten mir die Historisch-Kritischen sein!« (Barth 1922: XII) 1958 fordert der Prager Neutestamentler und Bultmann-Schüler Josef B. Soucek von Rudolf Bultmann und seinen Schülern, dass man nicht bei einem nur neuen »Selbstverständnis« sowie einer Anthropologie stehen bleiben dürfe, sondern als Kirche, realer Leib Christi wie als Einzelner durch *Existenz* und Tat das Evangelium bezeugt (Soucek 1958: 210-220). Dorothee Sölle stellt die gleiche Frage noch einmal 1970 in der Versammlung der »Alten Marburger«, als sie verlangt, die historisch-kritische Arbeit, »das Grundelement der Kritik in der Bibel«, weiterzutreiben bis zu der in der Heiligen Schrift selbst betriebenen »Religionskritik, Gesellschaftskritik und politischen Kritik.« (Sölle 1982: 22)

Nach zwei mörderischen Weltkriegen wird Bonhoeffers Vermächtnis entdeckt: »Ihr werdet nur denken, was ihr handelnd verantworten könnt« schreibt er unter Verweis auf Mt 7,21. Eine christliche Existenz wird »heute nur in zwei-

erlei bestehen: im Beten und Tun des Gerechten unter den Menschen.«[1] (Bonhoeffer 1998: 433; 435)

1947 nennt und bekennt das Darmstädter Wort endlich und zu Recht die langen Irrwege des Nationalismus, des Freund-Feind-Denkens, des Konservatismus. Die Kirche hatte nicht jene Mahnung wahrgenommen, wie sie das Denken und Handeln des »ökonomischen Materialismus der marxistischen Lehre« zugunsten der Armen und Ausgegrenzten vertritt. Ihr schuldhaftes Tun bzw. Unterlassen stellt für viele ihre Existenzberechtigung infrage. Der in Darmstadt 1947 angemahnte Tatbestand beauftragt Kirche und Theologie, »die Sache der Armen und Entrechteten gemäß dem Evangelium von Gottes kommendem Reich zur Sache der Christenheit zu machen« (Darmstädter Wort 1947, Punkt 5). Im Gegensatz zum allgemein gehaltenen Schuldbekenntnis von 1945 wird das Darmstädter Wort keine Erklärung der EKD.

Zwei Interpretationen spiegeln unterschiedliche Rezeptionen in West- bzw. Ostdeutschland. Hans Asmussen, damals noch Mitglied des 1948 aufgelösten Bruderrates, spricht von einer »theologischen Entgleisung« und von »Konjunkturtheologie«. Denn »die Linksparteien, und vor allem die SPD, [haben] bis zum heutigen Tag eine Schuld auf sich geladen durch die Proklamation des Klassenkampfes und das heißt der Begehrlichkeit, des Massenmordes, der Verteufelung des Gegners, der Auflösung der menschlichen Gemeinschaft«. Es seien »nicht zuletzt Karl Marx und seine Nachfolger – auch die religiösen Sozialisten – die die Mitschuld am Nationalsozialismus tragen.« (Herbert 1989: 100) Eine schlicht vereinnahmende Sicht trägt 1977 der DDR-Staatssekretär für Kirchenfragen, Hans Seigewasser, in seinem Grußwort zu einer Jenaer Konferenz der Sektion Theologie zum Darmstädter Wort vor: »Es war ein weiter und komplizierter Weg von den Anfängen bis zu der heute unter der Mehrheit der Christen der DDR verbreiteten Überzeugung, daß unsere sozialistische Gesellschaftsordnung dem Wohl der Menschen und der Mehrheit dient.« (Standpunkt 1977: 2f.) Bedeutung gewinnt das Wort jedoch als eine Gesprächsgrundlage für gesprächsbereite Sozialisten und Christen.

Wilhelm Weitling

Fünf Jahre vor dem Epochenjahr 1848 hatte der Schneidergeselle Wilhelm Weitling aus Leipzig den Notschrei der Armen und Elenden gehört. Er kam aus ihrer Welt, für deren radikale Änderung er sein Leben lang politisch und theologisch arbeitete. Er veröffentlicht »Das Evangelium des armen Sünders«

[1] Im Gegensatz zu Marx nennt Bonhoeffer die Quelle und die Kommunikationsmöglichkeiten eines gerechten Handelns und der »Freiheit zur Tat« (Bonhoeffer 1998: 571).

(Weitling 1967), eine um ein historisch-kritisches Verständnis bemühte Auslegung des Neuen Testamentes, das er eigentums- wie obrigkeitskritisch in die Situation des Frühkapitalismus und der Industrialisierung hinein auslegt. Die materiellen Folgen für die rasch wachsende Zahl der abhängig Beschäftigten analysiert er scharf und transnational. Er gibt den Armen, ausgegrenzt als Feinde der feudalen und bürgerlichen Gesellschaft, eine Stimme. Das Elend der von Menschen Armgemachten und Armgehaltenen sei weder natur- noch gottgegeben. Seine sowohl biblische wie materialistische Analyse reicht nicht an Marx' »Das Kapital« heran; aber auch er verlangt: Die Lebensverhältnisse der Armen und Entrechteten sind zuungunsten der Reichen und Machtinhaber sowie zugunsten materieller Gerechtigkeit und menschlicher Freiheit für die »unten« endlich umzukehren. Wilhelm Weitling gehört zu den fast vergessenen, ebenso christlich wie revolutionär denkenden Sozialreformern in der europäischen Gesellschaft. In keinem Heiligenkalender und in keiner Theologiegeschichte wird er gewürdigt.

Weitling wird 1808 in Magdeburg als Sohn einer Köchin geboren, der Vater, ein französischer Offizier in Napoleons Armee, kommt aus Russland nicht zurück, hinterlässt jedoch etwas Geld, sodass Mutter und Großmutter dem begabten Jungen wenigstens eine mittlere Schulbildung ermöglichen können.[2] Er lernt das Schneiderhandwerk und wandert als Geselle durch Deutschland, Österreich und die Schweiz. Er erwirbt die Hamburger Staatsbürgerschaft und entzieht sich dem Soldatendienst. Autodidaktisch macht er sich sein Leben lang in Philosophie und Theologie kundig und lernt Französisch und Englisch, sodass er in diesen Sprachen reden, publizieren und dolmetschen kann. Die Pariser Julirevolution von 1830 weckt seine republikanischen Hoffnungen. Erste Veröffentlichungen erscheinen, sie erwägen den Gedanken der Gütergemeinschaft, z.B. in »Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte« (1838) oder in »Garantien der Harmonien und der Freiheit« (1842). Die erste Veröffentlichung orientiert sich am Urchristentum und der Täuferbewegung, nimmt aber auch Anregungen französischer Frühsozialisten auf. Als er ins Exil nach Paris fliehen muss, schließt er sich dem »Bund der Geächteten« an, einer Vereinigung deutscher Handwerksgesellen und Emigranten, der sich – nicht zuletzt durch seinen Einfluss – für Gütergemeinschaft einsetzt und sich bald »Bund der Gerechten« nennt. 1841 schreibt er: »Die von Christus gegründete Lehre ist also doch mehr politisch als religiös. Wenigstens war sie beides zugleich. Die Aufgabe, die er sich gestellt hatte, war ein Reich über die der ganzen Erde, Freiheit aller Nationen, Gemeinschaft der Güter und die Arbeit aller derer, die

[2] Die knappen biographischen Hinweise beziehen sich auf das Nachwort der benutzten Reclam-Ausgabe »Das Evangelium des armen Sünders«, Leipzig 1967, und die lexikalischen Angaben.

sich zum Reich Gottes bekennen. Und das ist es, was die heutigen Sozialisten wiederaufgenommen haben.« (Ebd.: 284) 1843, dem Jahr, in dem Karl Marx vor der deutschen Zensur emigriert, zuerst nach Paris, später nach London, erscheint Weitlings »Evangelium des armen Sünders«. Die ersten Druckbogen in Zürich werden beschlagnahmt, von Freunden gerettet. Er selbst wird zu zehn Monaten Gefängnis verurteilt, wo er für eine bald erscheinende 2. Auflage weitere biblische Belegstellen hinzufügt. Für fünf Jahre wird er aus der Schweiz vertrieben. Die Abschiebung nach Magdeburg liefert ihn den preußischen Behörden aus, die ihn in die USA verbannen. Sein langer Weg dorthin führt ihn über London und Brüssel, wo er 1845 Marx bei dem dortigen »Bund der Gerechten« trifft, der das Werk lobt: »Wo hätte die Bourgeoisie – ihre Philosophen und Schriftgelehrten – ein ähnliches Werk wie Weitlings ›Garantien der Harmonie und Freiheit‹ in Bezug auf die politische Emanzipation der Bourgeoisie aufzuweisen?« (Marx 1958: 317)

Ein Jahr später wird Marx mit ihm brechen, denn Weitling ist der direkten Aktion zugetan und der Sammlung der dazu Bereiten und Getreuen. Er kennt keinen zu erwartenden, notwendigen Ablauf der Geschichte hin zum Ziel eines Reiches der Freiheit im Kommunismus. An diese Vorstellung sieht er Marx gebunden, dessen »notwendigen« Geschichtsverlauf er in einem Brief an Moses Heß kennt und kritisiert: »Von der Verwirklichung des Kommunismus kann zunächst nicht die Rede sein; es muß zuerst die Bourgeoisie ans Ruder kommen.« (Heß 1959: 151)

1846 geht Weitling in die USA, von wo er 1848 kurz noch einmal voller Hoffnung nach Europa zurückkehrt. In seiner neuen Heimat gründet er, wie in jedem Land seiner Exilländer, eine Zeitschrift, und zwar die sozialistische Wochenzeitschrift »Die Republik der Arbeiter«, in der er einige Auszüge aus dem Kommunistischen Manifest abdruckt. Er publiziert zu kommunistischen Siedlungen in den USA, z.B. die von Owens, und gründet selbst eine solche. 1871 stirbt er arm und vergessen.

Weitlings Verständnis der Evangelien

Weitlings bestimmende Schwerpunkte sind Gerechtigkeit und Freiheit des Einzelnen und der Gesellschaft, sie gründen auf einem wissensbasierten *Glauben*, einer »*Hoffnung* auf ein sorgenfreies, glückliches Leben für alle Menschen auf Erden« und einer *Liebe* verkörpert im »Gottmenschen« Jesus, sagt er in seiner ausführlichen Auslegung von 1 Kor 13,13 (Weitling 1967: 16-23). Weitlings Geschichtsverständnis versteht die Geschichte als Prozess und Aufgabe, Freiheit und Gerechtigkeit zu gestalten. Er orientiert sich an der analytischen Kraft der biblischen Botschaft und an seinen aktuellen Beobachtungen der unmensch-

lichen Wirklichkeit heute. »Das Christentum ist die Religion der Freiheit.« Sie muss »benützt und nicht zerstört werden«, sagt er explizit mit Karlstadt und Müntzer gegen Voltaire (ebd.: 23).

Schon bei seiner frühen Bibellektüre in der Jugendzeit schätzt Weitling die Schilderungen der Makkabäer-Bücher über den gerechten Widerstand und den Freiheitskampf des jüdischen Volkes gegen Fremdbestimmung durch Roms Beseitigung des jüdischen Staates 37 v.Chr. (ebd.: 267). Seine kritische Lektüre der Bibel erarbeitet er sich selbst, indem er widersprüchliche Texte vergleicht. Ihrem essenziellen Wahrheitsgehalt gilt sein festes Grundvertrauen. Glauben bedeutet ihm ein *Wissen*, das aufgibt, nach den rechtlichen, politischen und sozialen Konsequenzen zu fragen. Er fürchtet nicht den Widerspruch der Glaubenshüter, aber auch nicht jenen der Religionskritiker. »Es fehlt in der Bibel nicht an Widersprüchen. Dies hat meine Art der Auslegung nicht zu fürchten. Ich stehe hier bei der Wahrheit und mit meiner Überzeugung so fest wie die Achse der Erde, bereit, die Bibel in der Hand jedem Orthodoxen und jedem Spötter Schach zu bieten«, sagt er seinem frommen Züricher Richter in seiner zweiten Verteidigungsrede (ebd.: 223). Mit dem Selbstbewusstsein eines mündigen Christen legt er in einer eigenwilligen Mischung von kritisch und biblizistisch das Neue Testament aus.

Ein Teil von Weitlings Manuskript des »Evangeliums des armen Sünders« war 1843 schon gedruckt, als die Polizei die Druckfahnen in Zürich beschlagnahmt und ihn verhaftet. Solidarisches *Crowdfunding* durch Gleichgesinnte ermöglicht den Druck seines neutestamentlich-kommunistischen Buches. Wegen der Verbreitung seiner Gedanken hatte er aus seiner Heimat in die Schweiz fliehen müssen, wo ihn die Polizei 1843 in Zürich vor ein Kriminalgericht stellt. Vier »Verbrechen« wirft der Staatsanwalt ihm vor: Anstiftung zu Verbrechen gegen das Eigentum, zum Aufruhr, zu öffentlichem Ärgernis und zur Religionsstörung. Dieser vierfache Vorwurf nennt gewissermaßen den hermeneutischen Schlüssel seiner Bibel-Lektüre. Seine Religionskritik zielt auf den Missbrauch der Religion zur Legitimation bestehender Macht- und Eigentumsverhältnisse (ebd.: 211f.).

In einer ersten Verteidigungsrede betont Weitling: »Unsere Reformatoren waren nur *Kirchenreformatoren.*« Als ihr »Grundsatz« befolgt wurde, dass alle die Bibel lesen und auslegen, hatte das zur Folge, dass »eine Reformation der gesellschaftlichen Verhältnisse verlangt wurde«. Luther und Calvin wiesen diese Konsequenz ab, wie sie etwa in den »Ketzer«bewegungen laut wurden. Weitling verweist auf die Unterdrückung der rebellischen Bauern oder des Arztes Michael Servet (ebd.: 199). Er ist überzeugt, dass das reformatorische Hauptwort Gerechtigkeit eine Umsetzung in gesellschaftliche Verhältnisse verlangt. Erstaunlicherweise spielen alttestamentliche Texte in seinen Bibelverweisen keine Rolle, obwohl Tora wie Propheten nicht nur individual-ethisch

argumentieren, wenn es um Recht und Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit bezüglich Eigentum, politischer oder religiöser Macht geht.

Er schöpft (lutherisch) nur aus den Quellen des Neuen Testamentes, überzeugt davon, dass es für Kirchen und Christenmenschen keineswegs ausgeschöpft ist. Die ihm wichtige »Verwirklichung des christlichen Prinzips« der Gerechtigkeit verfolge das »Interesse einiger« statt »das Interesse aller« (ebd.: 203; 209). In seiner zweiten Verteidigungsrede vor der Justiz in Zürich kritisierte er konkret die Verknüpfung von Religion und Eigentum. Wer das Eigentum angreife, greife die Religion an. Wer weder Geld noch Eigentum habe, dem werde nicht nur die Religion bestritten. Er müsse sich auch bei den »Herren« verdingen und tausche seine Arbeit gegen eine Vervielfachung deren Eigentums, ohne dass gefragt werde, ob er selbst dabei seinen »Geist ausbilden« und seinen »eigenen Mangel« und den seiner Familie stillen könne. (Ebd.: 212) Er untermauerte seine Verteidigung mit vielen herrschafts- und eigentumskritischen Bibelstellen und schließt mit den zwei letzten Bitten des Vaterunsers und Jesu Wort am Kreuz: »Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.« (Ebd.: 211)

Weitling begründet seinen Kommunismus eigenständig aus der Bibel, die er ebenso kritisch liest, wie er die verheerenden Folgen des Frühkapitalismus für die Armen kritisch beschreibt. Als Begründung führt der gelernte Schneider, der sich, wie bereits erwähnt, als Autodidakt gute Kenntnisse der Philosophie und Theologie wie der französischen und englischen Sprache angeeignet hatte, an: »Unter allen aufgestellten Prinzipien ist meiner Ansicht nach die christliche das einzige, dessen Deutung zu einer Erklärung und befriedigenden Deutung des Begriffs ›Gerechtigkeit‹ führen kann.« (Ebd.: 220) Warum? Weil sie nicht nur eine Sache des Glaubens, sondern des Wissens ist, wenn man das Neue Testament kritisch liest, d.h. die Fehlerhaftigkeit und Zeitgebundenheit der biblischen, menschlichen Autoren berücksichtigt. Also müsse die Religion nicht zerstört, wohl aber »benützt werden, um die Menschheit zu befreien.« Denn das »Christentum ist die Religion der Freiheit, der Mäßigung und des Genusses und nicht die der Unterwerfung, der Verschwendung und Entbehrung.«

In der »reinen Lehre Jesu« vom Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit sieht Weitling die Grundlage der christlichen Gemeinschaft entwickelt, das auf den biblischen Hauptworten »Freiheit« und »Gleichheit« beruht: »Ihr wisst, dass die weltlichen Fürsten und die Oberherren Gewalt haben. So soll es unter euch nicht sein; sondern wer gewaltig sein will, der sei euer Diener. Und wer will der Vornehmste sein, der sei euer Knecht.« (Mt 20,25-27) Die Freiheitsbotschaft findet er sowohl bei Paulus wie bei Jakobus (Gal 3,28; 5,13; 1 Kor 8,9; Jak 1,25). Hinzu kommt für ihn die Priorität der Armen, die er mit der Antrittspredigt Jesu in Nazaret belegt (Lk 4,18; 6,20f.). Wichtig sind ihm die Rückstufungen der Reichen, z.B. Lk 6,24. Mit einer deutlichen Spitze gegen Luthers Verdammung

des Jakobusbriefes als einer »strohernen Epistel« und dessen interpretierender Übersetzung »*allein* durch den Glauben« (Rö 3,28) verweist Weitling auf den Schluss der Bergpredigt (Mt 7,21) und betont: »Nicht der Glaube allein, sondern hauptsächlich die Tat ist notwendig zum Reich Gottes.« Ausführlich entfaltet er mit differenzierten Bezügen auf viele Bibelstellen »die [nicht vollständige, MSt] Abschaffung des Eigentums und Gemeinschaft der Güter« und auch der Erbschaften und des Geldes (Weitling 1967: 86-93).

Bemerkenswert ist seine Deutung der Familie: Dass Jesus die Familie »leugnet«, hängt für ihn daran, dass Jesus ein »uneheliches Kind der armen Magd Maria« in seiner Zeit der Vorurteile war. Wenn Jesus jene als seine Familie bezeichnet, die einen Vater im Himmel haben und dessen bzw. Jesu Willen tun, dann kritisiert er eine Familienpraxis, die »durch Interesse, Erbschaft, Eigennutz und Gewinn« zusammengehalten wird. Wenn ihr Zusammenhalt nicht auf diesen Interessen ruht, sondern im Geist von »Liebe und Freundschaft« verwirklicht wird, dann wird die Frau endlich frei und bleibt nicht verfügbares Eigentum des Mannes, um ihm Kinder zu gebären. Weitling sieht, dass dann die Frau in »allen Fähigkeiten und Bedürfnissen« dem Mann gleichgestellt ist (ebd.: 93-98). Das Abendmahl ist für ihn wie in der Zeit der Apostel ein »gemeinschaftliches Mahl« in der Kirche, eine Zusammenkunft, um gemeinsam zu essen und zu trinken, nicht gefeiert »mit gefalteten Händen, kopfhängend und kniend wollen (…) sondern an großen Tafeln beim Osterlamm.« (Ebd.: 100)

Wilhelm Weitling inspiriert eine sich mit den herrschenden Zuständen mehr oder weniger abfindende und müde Christenheit zum analytischen Nachdenken wie zu einem Aufbruch auf den Wegen der Gerechtigkeit und der Freiheit, biblisch wie gesellschaftlich.

Literatur

Barth, Karl (1922): Der Römerbrief, 2. Aufl., München.

Bonhoeffer, Dietrich (1998): Widerstand und Ergebung, DBW, Bd. 8, München.

Darmstädter Wort des Bruderrates der Bekennenden Kirche, in: Günter Heidtmann (Hrsg.) (1964): Hat die Kirche geschwiegen? Das öffentliche Wort der evangelischen Kirche aus den Jahren 1945-64, Berlin.

Goethe, Johann Wolfgang von (o.J.): Goethes Werke, Auswahl. Bd. 5, Leipzig.

Heß, Moses (1959): Briefwechsel, hrsg. von E. Silberner, S'Gravenhage.

Heine, Heinrich (1956): Werke in einem Band, Hamburg.

Institut für staatsbürgerliche Bildung in Rheinland-Pfalz (Hrsg) (1973): Der unbekannte Marx. Neue Studien zur Entwicklung des Marxschen Denkens 1835-1847, Mainz.

Heidtmann, Günter (Hrsg) (1964): Hat die Kirche geschwiegen? Das öffentliche Wort der evangelischen Kirche aus den Jahren 1945-64, 3. Aufl., Berlin.

Herbert, Karl (1989): Kirche zwischen Aufbruch und Tradition. Entscheidungsjahre nach 1945, Stuttgart.

Institut für staatsbürgerliche Bildung in Rheinland-Pfalz (Hrsg) (1973): Der unbekannte Marx. Neue Studien zur Entwicklung des Marxschen Denkens 1835-1847, Mainz.
Kessler, Rainer (2017): Der Weg zum Leben, Ethik des Alten Testamentes, Gütersloh.
Krumwiede, Hans-Walter/Greschat, Martin/Jacobs, Manfred/Lindt, Andreas (Hrsg) (1989): Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. IV, 3. Aufl., Neukirchen.
Marx, Karl (1955): Die Frühschriften, hrsg. von Siegfried Landshut, Stuttgart.
Marx, Karl (1958): Thesen über Feuerbach. In: MEW, Ausgewählte Schriften, Band II, 8. Aufl. Berlin.
Marx, Karl/Engels, Friedrich (1954): Manifest der kommunistischen Partei, Berlin.
Marx-Engels Werke (1981): MEW Band 1, Berlin/DDR.
Niemöller, Martin (1958): Reden 1945-1954, Darmstadt.
Rauschenbusch, Walter (1917): A Theology for the Social Gospel, New York.
Segbers, Franz (1999): Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Luzern.
Sölle, Dorothee (1982): Politische Theologie, Stuttgart.
Soucek, Josef B. (1958): Politisierung der Theologie (zu einem Artikel Rudolf Bultmanns), Communio Viatorum, Prag.
Standpunkt. Evangelische Monatsschrift (1977): Beilage zum Heft 8, Berlin.
Stöhr, Martin (Hrsg.) (1966): Disputation zwischen Christen und Marxisten, München.
Weitling, Wilhelm (1967): Das Evangelium des armen Sünders [1845], 2. Aufl., Leipzig.

Franz Segbers

Das Kommunistische Manifest und die Denkschrift der Inneren Mission

Lehrgeschichte eines Zerwürfnisses und die Rückgewinnung messianischer Hoffnung

Die Frage, ob auf dem Dach des wiederaufgebauten Berliner Stadtschlosses auch das ursprünglich vorhandene Kuppelkreuz angebracht werden soll, entfachte im Jahr 2017 heftige Debatten. Dabei wurde den Kritikern eines Kreuzes vorgeworfen, beim Wiederaufbau des Schlosses sich nicht an der ursprünglichen Architektur zu orientieren, sondern aus Kirchenfeindschaft das Kreuz entfernen zu wollen. Wenn aber bedacht wird, dass dieses Kreuz ein Triumphzeichen des Königs von Preußen für die Niederschlagung der Revolution von 1848 ist, erscheint die Debatte in einem durchaus anderen Licht. Ein solches Kreuz ist dann nicht nur ein christliches Symbol, sondern eines, das für die Liaison von Thron und Altar und darüber hinaus auch für die Allianz von Bajonett und Kanzel steht.

Am 10. November 1848 war General Friedrich von Wrangel mit seinen 13.000 Soldaten in Berlin einmarschiert, hatte die Volksversammlung abgesetzt und das Kriegsrecht verhängt. Voller Abscheu beschrieb Rachel Varnhagen die gesellschaftlichen Eliten: »Ich bin erstaunt und erschrocken über all die Unmenschlichkeit und Verruchtheit, die man in oberen Klassen ohne Scheu gegen die unteren ausspricht.« (Zit. in: Benedict 2008: 93) Die Märzrevolution mit ihren politischen und sozialen Forderungen war am Ende und die Reaktion hatte gesiegt. Dass sich nur einen Tag später sozusagen auf den Trümmern der niedergeschlagenen Revolution eine Schar Männer in Berlin versammelte, um die künftige Arbeit der Inneren Mission zu entwerfen, kann kein Zufall sein. Es trafen sich hochrangige Staatsbeamte, Aristokraten und Konservative, unter ihnen der preußische Verfassungsjurist Friedrich-Julius Stahl (1802-1861) und der Begründer der Inneren Mission Johann Hinrich Wichern (1808-1818). Sie verband ein gemeinsames Ziel: Dem Gespenst der Revolution, der Forderung nach demokratischer Selbstbestimmung des Volkes, dem Wahn naturrechtlich begründeter Rechte des Menschen und allen Hoffnungen auf einen liberalen Rechts- und Verfassungsstaat möglichst gründlich ein schnelles Ende zu bereiten. Der Spuk der Aufklärung, wie er sich in der Revolution entladen hatte, wurde als gemeinsame Gefahr für Staat und Kirche ausgemacht. Und gemeinsam wollte man diese Gefahr bannen.

Wittenberger Kirchentag September 1848

Die Revolution war noch nicht gänzlich niedergerungen, da trafen sich im September 1848 über 500 Kirchenleute in Wittenberg zu einem ersten Kirchentag. Aufgeschreckt hatte sie die Revolution mit ihren liberalen Forderungen wie jene nach einer Trennung von Staat und Kirche. So gab Ernst Ludwig von Gerlach (1795-1877) eine Resolution zur Abstimmung, die Revolution von 1848 als eine »Lästerung und Schändung irdischer und göttlicher Majestäten« (zit. in: Shanahan 1962: 243, Anm. 26) zu verdammen. Auch wenn sie nicht angenommen wurde, gab sie doch die Stimmungslage auf dem Kirchentag wieder. Um für die Sünde der Revolution Abbitte zu leisten, forderte der Theologe Ernst Wilhelm Theodor Hengstenberg (1802-1869) einen allgemeinen Bußtag. Da es vorrangig um kirchenpolitische Themen ging, war zunächst auch nicht vorgesehen, dass Wichern über die Innere Mission sprechen sollte. Als er aber das Wort bekam, nannte er das Jahr 1848 einen »Wendepunkt der Weltgeschichte« und die Revolution eine »große Schuld«. »Diejenigen, welche wußten, wie die Sachen standen, sahen das drohende Ungeheuer heraufziehen, und jetzt hat sich das Ungewitter der kommunistischen Revolution entladen.« (Wichern 2005: 195). Deshalb seien die Forderungen der Liberalen, die die Kirche so aufgeschreckt habe, nicht die größte Gefahr. Die Kommunisten mit ihren umstürzlerischen Forderungen sind vielmehr die tatsächlich zentrale Herausforderung für Kirche und Staat.

»Fürchte Gott, ehre den König und sei nicht unter den Aufrührern« – dieses Motto über dem Eingang des Rathauses in Wittenberg steht für eine gottgegebene Grundordnung. Für Wichern ist die Revolution von 1848 mit ihren Forderungen nach bürgerlichen Freiheiten nichts anderes als ein Aufstand gegen das »unzerstörbare Gesetz der göttlichen Weltordnung« (ebd.: 213). Wer aufbegehrt, steht gegen die göttliche Ordnung auf. Dann aber wird der Kampf gegen die Revolution zur theologischen Aufgabe. Wer für die Revolution eintritt, wird für Wichern zu einem »Objekt der inneren Mission« (ebd.: 197) und der »rettenden Liebe« (ebd.: 202). Wicherns Urteil über die Revolution von 1848 entstammt nicht der Analyse der Intentionen der März-Revolution oder der Paulskirchenversammlung. Es ist ein Urteil über jedwede Revolution. Dabei kennt Wichern die Frühsozialisten und deren Debattenbeiträge durchaus. So verweist er auf die Schriften von Proudhon, Lorenz von Stein oder auch Engels' Publikation über die Lage der Arbeiterklasse in England. Für Wichern ist Revolution eine »satanische Wühlerei« (ebd.: 196). Das illustriert er am Beispiel von Wilhelm Marr (1819-1902), der sich gerühmt habe, die Arbeiter und Handwerksburschen zu Feinden Gottes gemacht zu haben. Zum Beleg zitiert Wichern den leicht abgewandelten Vers aus Heinrich Heines Weberlied, wo es heißt: »Ein Fluch dem Gotte, dem blinden, dem tauben, zu dem wir verge-

bens gebetet im Glauben.« Revolution ist nicht nur politischer Umsturz, sondern Atheismus.

Wichern kannte die sozialen Verhältnisse aus eigener Anschauung. Er schreibt, wie er von dem »furchtbaren Zustand des Proletariats in den *großen Städten* des Vaterlandes« (ebd.: 197) berührt sei und fordert deshalb auch Reformen. »Es bedarf einer *Reformation* oder vielmehr *Regeneration aller unserer inneren Zustände*.« (Ebd.: 202) Doch in ihrem Kern sind solche Reformen, die nur unterhalb des von Gott gegebenen Ordnungssystems legitim sind, eine Option für den Status quo. Sie sollte Herrschaft absichern, nicht aber die Ursachen der ungerechten Zustände beseitigen. Wichern deutet die Not als »Sünde und Ungerechtigkeit« (ebd.: 202). Er spricht nicht von der Sünde der Ungerechtigkeit. Die Ursache allen Elends ist die moralische Sünde. Sie führt zu Armut und Elend. Wichern stellt eine Kausalkette zwischen der Sünde und der Not der Menschen her. Die Antwort ist die »rettende Liebe«. Sie zielt auf die individuelle Bekehrung von einem sündig-schuldhaften Leben, nicht auf die Sünde der Ungerechtigkeit. Wer Elend und Not so analysiert, der begreift soziale Ausbeutungsverhältnisse nicht. Er entpolitisiert die gesellschaftlichen Zustände durch Moralisieren und verschleiert sie letztlich.

Symbolträchtig bietet Wichern in Wittenberg am Grabe Luthers die Innere Mission als ein politisches Instrument an. »Die innere Mission hat es jetzt schlechterdings mit der Politik zu tun, und arbeitet sie nicht in diesem Sinne, so wird die Kirche mit dem Staate untergehen.« (Ebd.: 203) Er macht die Innere Mission zu einer Verbündeten für konterrevolutionäre, antirevolutionäre Bestrebungen. Das gern zitierte Diktum Wicherns: »Die Liebe gehört mir wie der Glaube« (ebd.: 205) bekommt in diesem Kontext des Revolutionsjahres 1848 eine andere Konnotation. Es ist nicht nur ein Appell für ein tätiges Christentum, sondern macht den antirevolutionären Kampf zur Sache des christlichen Glaubens und die Innere Mission zur Organisation für diesen Kampf.

Dass er die soziale Frage auf die Agenda des Kirchentags setzte und die Gründung eines Zentralausschusses für die Innere Mission erreichte, ist unbestritten Wicherns Erfolg. Aber dieser Erfolg ist zwiespältig: Die Mächtigen wollten ihren Klassenstandpunkt verteidigen; Wichern wollte ordnungstheologisch die 48er Revolution als Aufstand gegen die von Gott gegebene Ordnung des preußischen Staates bekämpfen. Er hat sich benutzen lassen und war benutzbar (Brakelmann 1981: 22).

Wicherns Denkschrift: Die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche

In den Wintermonaten 1848/49 verfasst Wichern als Gast im Hause des konservativen Verfassungsrechtlers Stahl in Berlin die Programmschrift »Die innere Mission der deutschen evangelische Kirche« als Grundlage für den Zentralausschuss der Inneren Mission, die in Anlehnung an Luthers Schrift »An den Adel deutscher Nation« den Untertitel »Denkschrift an die deutsche Nation« (Wichern 1889) trägt. Die Denkschrift ist eine Antwort auf 1848. Für Wichern ist die Mahnung des Römerbriefs, dass jedermann der Obrigkeit untertan sei (Röm 13,1), ein biblisches Schlüsselwort. Auffallend ist, dass dieses Bibelwort der einzige biblische Bezug ist. Die »Nöthe(n) und Gefahren des Staates« (Wichern 1889: 10) sollen mit jener Macht bekämpft werden, die nur die Kirche zur Verfügung stellen kann: der Macht des Evangeliums. Das Anliegen der Inneren Mission ist, »die aus der Sünde und ihren Folgen hervorgehenden einzelnen Nothstände des Volkes durch das Wort Christi und die Handreichung brüderlicher Liebe zu heben« (ebd.: 5). Wicherns Denkschrift ist eine Art negativer »Theologie der Revolution«. Hans Jürgen Benedict nennt Wicherns Denkschrift ein strikt »antikommunistisches Manifest« (Benedict 2008; vgl. auch Brakelmann 1981; Segbers 2008; Segbers 2009).

Wichern geht es um einen »unerbittlichen Krieg gegen diese Gottes- und Volksfeinde« mit dem »zweischneidigen Schwert, dem Worte Gottes« (Wichern 1889: 176). Die Revolution ist ein Aufstand gegen die »göttliche, lebendig ineinander wirkenden Stiftungen« (ebd.: 8) von Familie, Staat und Kirche. »Die Aufhebung des Unterschiedes der göttlichen Ordnungen von oben und unten, von Regierenden und Regierten, Eltern und Kindern, Herren und Knechten, Obrigkeiten und Unterthanen folgt aus der Auflösung der Familie von selbst und erscheint dem Communismus als ein umso gewiss erreichbares Ziel, als die Sünde, welche an dieser Ordnung rüttelt, in unserem Jahrhundert schon längst gar mächtig geworden ist.« (Ebd.: 113f.) Wer den Status quo infrage stellt, der hat nicht nur Staat und Kirche zum Gegner, sondern Gott selber. Im Konflikt geht es um die Wahl zwischen der göttlich gestifteten Ordnung und dem »Antichristentum« (ebd.: 113). Jeglicher Widerstand ist »das allgemeine Verbrechen, gegen das Ganze des Staates, woraus sich alle übrigen Verbrechen gegen Leib und Leben, materielles und geistiges Eigenthum und Ehre und Sitte erzeugen« (ebd.: 38). Detailfragen wie Lohn, Wahlrecht oder soziale und bürgerliche Rechte interessieren nicht weiter, denn es geht um einen weltanschaulichen Großkonflikt: Christentum oder Atheismus.

Da sich der politische wie kirchliche Kampf gegen die Emanzipationsbestrebungen des Volkes gut im Gewand der »rettenden Liebe« betreiben ließ, nahmen die Herrschenden nur zu gern die missionarischen Bemühungen zur Hilfe.

Innere Mission ist nicht bloß Nächstenliebe; sie ist ein Instrument »gegen den gemeinsamen Feind, der sich gegen uns Alle gewendet« (ebd.: 5) Nach Wichern hat die sozialistische Bewegung das Problem zwar richtig erkannt, gibt aber falsche Antworten. So will er eine Alternative formen: gegen die sozialistische »Arbeiterverbrüderung« Stephan Borns die »christliche Association der Hülfsbedürftigen selbst« (ebd.: 138), gegen den atheistischen Kommunismus den christlichen Sozialismus, gegen die sozialistischen Arbeitervereine die Vereine der Inneren Mission.

Wichern war einer der ersten und auch einer der wenigen Kirchenmänner im 19. Jahrhundert überhaupt, der auf die soziale Frage als Thema der Kirche hingewiesen hat (Segbers: 2009). Dies ist zweifelsfrei sein großes Verdienst. Bis 1855 entstanden in Deutschland über hundert Rettungshäuser. Doch die Emanzipation der sich bildenden Arbeiterklasse war nicht sein Anliegen, er hat Arbeiter vielmehr von ihrem Kampf um ihr politisches und soziales Recht ferngehalten. Die von Wichern begründete Innere Mission lebt weiter im Diakonischen Werk und ist zu einem mächtigen, großen Wohlfahrtsverband geworden. Doch das darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass Wichern im Grunde gescheitert ist. Seine Hoffnung auf eine soziale Kirchenerneuerung hat sich nicht erfüllt. Die Trennung der Arbeiterklasse von der Kirche ist zu einem fortwirkenden Skandal geworden. Auch sollte es noch bis 1925 dauern, bis sich der Deutsche Evangelische Kirchenausschuss zu den sozialen Aufgaben der Kirche bekannte.

Die sozial- und kirchengeschichtliche Lehre des 19. Jahrhunderts lautet trotz Wicherns Verdienste: Barmherzigkeit und privates Engagement beenden nicht die soziale Not der Menschen. So reifte spätestens ab den 1880er Jahren die Überzeugung, dass die »rettende Liebe« (Wichern) allein die soziale Frage nicht zu lösen vermag. Auch wenn Wichern von der Ergänzung der »rettenden Liebe« durch eine »gestaltende Liebe« sprach, so blieb dies nur eine uneingelöste Forderung. 1884 erschien eine Denkschrift der Inneren Mission mit dem Titel: »Die Aufgabe der Kirche und ihrer Inneren Mission gegenüber den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kämpfen der Gegenwart« (in: Brakelmann 1994: 133-147). Ihr entscheidender Durchbruch besteht in der Forderung, dass der Staat in das Marktgeschehen eingreifen müsse, wenn die soziale Frage gelöst werden soll. Mit diesem Einwand gegen die freie Durchsetzung egoistischer Interessen auf dem Markt formulierte sie den seither originären Bestand evangelischer Sozialethik.

Das Kommunistische Manifest

Wohl nirgends ist das Marxsche Anliegen so eindrücklich formuliert worden wie im Kommunistischen Manifest. Es ist sicherlich das wirkmächtigste Werk von Karl Marx und Friedrich Engels. (MEW 4: 459-493) Nur wenigen Hundert, die an der 48er Revolution beteiligt waren, mag es bekannt gewesen sein. Doch nachdem es im Hochverratsprozess gegen die sozialdemokratischen Parteiführer Karl Liebknecht und August Bebel zum Gegenstand der Verhandlung wurde, wurde es 1872 neu aufgelegt und zu einer sozialistischen Grundlagenschrift. Es enthält eine kurze, aber unübertroffene Darstellung der Wirkungsweise des modernen Kapitalismus in einer Rhetorik, die von geradezu biblischer Sprachgewalt ist.

Zunächst war Moses Hess vom »Bund der Gerechten« – 1847 zum »Bund der Kommunisten« umbenannt – gebeten worden, einen Entwurf zu verfassen; er wurde aber von Friedrich Engels ausmanövriert. Im Dezember 1847 beauftragt der »Bund der Kommunisten« daraufhin Marx und Engels, eine Programmschrift zu entwerfen. Herausgekommen ist eine wahrhaft visionäre Schrift, die zum »Gründungsdokument einer Bewegung« wurde, »die für die Freiheit des Menschen und die Gleichheit zwischen ihnen« (Rorty 1998: 12) eintritt. Marx kommt das Verdienst zu, als erster die Wirkkräfte der kapitalistischen Ökonomie und ihre globale Reichweite beschrieben zu haben. Das Manifest ist »für die Definition der Moderne« (Jones 2017: 294) bedeutsam. Für den US-amerikanischen Philosophen Richard Rorty ist das Manifest ein Dokument der »Inspiration und Ermutigung« (Rorty 1998: 11). Im Januar 1848 ist die Auftragsarbeit fertig und erscheint zunächst anonym, wird aber sogleich nach dem Ausbruch der Märzrevolution nach Deutschland eingeschleust.

Für Wichern war 1848 ebenso ein »Wendepunkt der Weltgeschichte« (Wichern 2005: 195) wie für Marx. Denn 1848 brach hervor, was seit der Revolution von 1789 unterdrückt war. Auch wenn das »Gespenst des Kommunismus« (MEW 4: 461) Leute wie Wichern umtrieb, so war 1848 doch keineswegs ein Jahr, in welchem der Sturz des Kapitalismus unmittelbar bevorstehen würde. Die Erwartung, dass die Revolution von 1848 das »unmittelbare Vorspiel einer proletarischen Revolution sein kann« (ebd.: 493), war wohl eher illusionär.

Marx und Engels sind die ersten, welche die scheinbar grenzenlosen Wirkkräfte des Kapitalismus und ihre globalen Ausdehnungen beschreiben. Doch sie beschreiben nicht eine vom Kapitalismus bereits geformte Welt, vielmehr erkennen sie in den Anfängen seine Wirkkräfte. Sie konstatieren eine »revolutionäre Rolle der Bourgeoisie« (ebd.: 468), der nichts heilig ist, wenn sie nur die Kräfte zur permanenten Steigerung der Produktivität entfalten kann: »Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen

Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen.« (Ebd.: 465) Die Bourgeoisie »zwingt alle Nationen, die Produktionsweise der Bourgeoisie sich anzueignen, wenn sie nicht zugrunde gehen wollen (…) Mit einem Wort: sie schafft sich eine Welt nach ihrem Bild.« (Ebd.: 466) In Anlehnung an das biblische Schöpfungslied (Gen 1,27), dass Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen habe, formt die Bourgeoise die Welt wie Gott es tat. Darin war sie höchst erfolgreich: »Das Marktgeschehen hat mehr Einkommen, Wohlstand, Güter und Dienstleistungen hervorgebracht als jede andere gesellschaftliche Organisationsform.« (Fligstein 2011: 15) Das Manifest ist deshalb bemerkenswert modern; es identifiziert den Weltmarkt nicht einfach nur mit Ausbeutung, sondern auch mit Befreiung und dem Vermögen, Menschen aus Rückständigkeit herauszuholen.

Dennoch werde trotz aller Erfolge die Bourgeoisie untergehen, denn was sie verfolgt, sei eine schiere Ungeheuerlichkeit, die keinen Bestand haben kann: »Die Beziehungen der Menschen sind auf ein bloßes Geldverhältnis zurückgeführt«. Es herrscht nur noch »das nackte Interesse, (…) die gefühllose ›bare‹ Zahlung« (MEW 4: 464f.). Marx greift hier zentrale biblische Motive der Geld- und Kapitalismuskritik auf, die er dem Juden Moses Hess verdankt (Segbers 2001). In seinem brillanten Aufsatz »Über das Geldwesen« (1843) nimmt Hess Feuerbachs Religionskritik auf und überträgt das Konkurrenzverhältnis zwischen Gott und Mensch als erster, und zwar noch vor Marx, auf das Verhältnis zwischen Geld und Mensch. Hess war es auch, der als erster die biblische Götzenkritik zu einer Kritik vergötzter, fetischisierter Geldverhältnisse im Kapitalismus umformte. »Was der *Gott* fürs *theoretische* Leben, das ist das *Geld* für das *praktische* Leben der verkehrten Welt: das *entäußerte Vermögen* der Menschen, ihre *verschacherte Lebenstätigkeit*.« (Hess 1921: 166) Marx verdankt Hess das entscheidende Stichwort zur Lösung, dass der Kapitalismus die systemgewordene Verehrung eines »Gott(es) der Waren« (MEW 42: 148) sei. So gibt es eine direkte Verbindung vom »Rätsel des Geldfetischismus« (MEW 23: 108) zur biblischen Götzenkritik: »Das Geld erniedrigt alle Götter des Menschen – und verwandelt sie in eine Ware.« (MEW 1: 374f., vgl. Segbers 2001) So schreibt Marx 1844 und Hess entgegnet empört 1845: »Die Menschen aber sind ja keine Güter!« (Hess 1921: 167) Bis 1848 hatte Hess maßgeblichen Einfluss auf die Theorienbildung von Marx (Rosen 1983: 177; Mandel 1968: 10ff.). Danach trennten sich die Wege.

Jones verortet die Wurzeln des Marxschen Denkens nicht in den Kämpfen und politischen Hoffnungen der Arbeiterklasse, sondern in akademischen Diskussionen unter den radikalen Schülern Hegels über die Frage, was das Christentum oder seine rationalisierte Version des »absoluten Geistes« (Hegel) nach der Religionskritik ersetzen sollte. In der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie will Marx die Konzentration der Junghegelianer auf die Religionskritik

zu einer Kritik der realen Verhältnisse weiterführen. Es gibt also religionskritische Wurzeln für das Sozialismusverständnis von Marx, die er allerdings im Manifest verwischt und unkenntlich gemacht hat (Jones 2012: 17f.). Diese Herkunft zeigt sich auch darin, dass Moses Hess vom »Bund der Gerechten« zunächst auch gebeten worden war, ein »Kommunistisches Glaubensbekenntnis« zu verfassen.

Auch wenn sich Marx und Engels immer wieder in ihren politischen Prognosen geirrt haben, waren ihre Analysen der Entwicklungsdynamiken aus den Grundstrukturen des Kapitalismus doch zutreffend. Nach 1989 ist Realität geworden, was Marx und Engels nur erahnt hatten. Die Globalisierung hat »durch ihre Exploitation des Weltmarkts die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet« (MEW 4: 466). Marx spricht immer wieder von Entwicklungslogiken, die sich »unvermeidlich« (ebd.: 474) vollziehen würden wie der Untergang der Bourgeoisie und der Sieg des Proletariats. Und dennoch ist das Kommunistische Manifest nicht ein Dokument, das bereits 1848 eine Welt beschreibt, die sich zwangsläufig zur gegenwärtigen Gestalt entwickelt musste. »Die Gräber öffnen sich nicht von alleine, sie müssen von Menschen geschaufelt werden.« (Hobsbawm 2000: 26) Keine geschichtliche Entwicklung geschieht zwangsläufig.

Von der Konfrontation zum Bündnis

Wichern ist der barmherzige Samariter, der die Wunden verbindet. Er will das Leben der Hungernden retten, Marx das Ende derer, die den Hunger verschulden (vgl. Segbers 2008). Über Wichern sagt der religiöse Sozialist Emil Fuchs, dieser erweise sich, verglichen mit Marx, »als völlig unfähig, das zu sehen, was der Atheist sieht und was eben doch die Frage der Zeit an das Gewissen ist. Das atheistische Gewissen hört die Frage, das christliche nicht.« (Fuchs 1953: 17) Wichern ist verblendet. Er kämpft gegen die unmenschlichen Folgen eines unmenschlichen Systems. Revolutionen sind für ihn Sünde und Menschenrechte von der Sünde getragene Anmaßungen. Marx dagegen erhofft sich vom Anbruch der Emanzipation des Menschen den Beginn eines neuen, eines humaneren Zeitalters. »Zwei Typen kristallisieren sich gegeneinander heraus: der Samariter und der Jakobiner. Zwei Typen historischen Rangs!« (Brakelmann 1981: 33)

Vor dem Hintergrund des Revolutionsjahres 1848 ist Wicherns Denkschrift das Dokument einer Religion, die nicht zu rechtfertigende Verhältnisse rechtfertigt. Wichern scheut sich nicht zu sagen: »Der Staat sowie seine Kirche (...) üben Zucht über die Menge.« (SW I, 66f.) Bis 1918 sollte diese Allianz von Thron und Altar Bestand haben, von der der preußische Abgeordnete im Frankfurter

Paulsparlament Joseph von Radowitz gesagt hatte: »Der Protestantismus ist das Prinzip des preußischen Staates.« (Zit. in: Shanahan 1962: 226) Wichern formierte die Innere Mission als eine Gegenbewegung zur der sich bildenden Arbeiterbewegung und macht sie zur Verteidigerin des preußischen Staates, der als Inkarnation eines christlichen Staates gilt. Da die Kirche und die Innere Mission sich in ein Bündnis mit den herrschenden Mächten begeben hatten, erwartete man von evangelischen Arbeitern und Arbeiterinnen faktisch einen Klassenverrat. Das ganze Lebenswerk von Karl Marx deutet Heinz Monz kühn mit theologischen Kategorien jüdisch-rabbinischer Theologie. Das lässt ihn zu der Schlussfolgerung verleiten, dass Karl Marx sogar dort, wo er als Atheist auftritt, eine »Antwort auf das, was der wirkliche Gott in dieser Situation erwarten konnte« (Monz 1995: 204), geben würde.

Diese Deutung ist der gängigen Marx-Forschung eher fremd. Sie soll auch nicht Marx nachträglich in die Religion ziehen, von der er sich getrennt hatte. Der jüdische Religionsphilosoph Emmanuel Lévinas argumentiert wie Monz, wenn er die Mitte der biblischen Religion darin benennt, die Tora der Gerechtigkeit mehr als Gott zu lieben. Tora ist das Tun der Gerechtigkeit. Diese Praxis der Gerechtigkeit ist nicht nur wichtiger als der Glaube; sie ist die Praxis des Glaubens an den Gott der Bibel (Lévinas 2017: 109ff.). Der religiöse Sozialist Arthur Rackwitz (1895-1980) schließt seinen Beitrag »Was können Christen aus dem Kommunistischen Manifest lernen« mit der Aufforderung, dass Christen auf Marx und die Vorkämpfer des Sozialismus hören sollten, »dass gerade die uns zum rechten Verständnis der Wirklichkeit und zur echten Nachfolge Jesu anleiten sollen, die die Welt nicht mit den Augen des christlichen Glaubens ansehen. Die große Liebe zu allen Menschen, die wir im Lebenswerk von Karl Marx finden, ist das Glaubensbekenntnis, das nach den Worten Jesu im Jüngsten Gericht allein Wert hat.« (Rackwitz 1998: 28)

In Matthäus 25 werden jene »Gesegnete des Vaters« genannt, die sich den Armen zugewandt haben. Es ist die gemeinsame jüdisch-christliche Überzeugung, dass das biblische Kriterium für Gottes Gottsein darin besteht, den Armen Recht zu verschaffen. Denn Gerechtigkeit ist der biblische Name für Gott (vgl. u.a. Sprüche 31,8; Jesaja 58, 7-11; 10, 18; 24,17; 27,19; vgl. Segbers 2015: 121ff.).

Deshalb ist es theologisch berechtigt, das Eintreten von Marx für Gerechtigkeit als eine Praxis zu deuten, die »letztlich ein unbewusstes Ringen um diesen Gott, um dessen Gerechtigkeit« (Monz 1995: 206) ist. Lévinas hat die Hoffnung, dass Christen und Juden im Denken von Marx »einen Teil des jüdisch-christlichen Erbes erkennen« (Lévinas 2017: 123), um die Erde wieder zu einem bewohnbaren Ort für alle zu machen. Wenn Marx die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen kritisierte und eine Religion ablehnte, die Opium ist und den Menschen daran hinderte, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der

Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (MEW 1: 385), dann ist das gut biblisch, jüdisch und auch christlich.

Marx setzte im Manifest mit den kräftigen Worten ein: »Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus.« (MEW 4: 461) Der Spuk scheint vorbei. Nach 1989/90 ist das Kommunistische Manifest »›herrenlos‹ geworden« (Marxhausen 2007: 709). Vor dem »Gespenst des Kommunismus« mögen viele keine Furcht mehr haben, sehr wohl aber gibt es weiterhin Angst vor dem, was das Kommunistische Manifest mit der Feinmechanik des Kapitalismus beschreibt. Was Marx nämlich 1848 in ahnungsvollen Bildern beschrieb, ist zu der Welt geworden, wie sie jetzt und zwar global aussieht. Es ist heute so wahr wie 1848, dass die Reichen sich auf Kosten der Armen bereichern, dass Arbeit in eine Ware umgeformt wurde und dass »die moderne Staatsgewalt (…) nur ein Ausschuß [ist], der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisieklasse verwaltet« (MEW 4: 464).

Es herrscht gegenwärtig ein Interregnum, wie Gramsci die historische Zwischenphase nennt, in der das Alte vergangen ist und das Neue noch nicht da ist. Sie sollte genutzt werden, um eine neue Allianz von Christen und Marxisten vorzubereiten. Christen wissen dabei um die eigene Schuldgeschichte ihres Verrats am biblischen Erbe, wie auch Marxisten den Verrat an ihren Idealen nur zu gut kennen. Es war fatal zu meinen, in unmenschlichen Zeiten mit inhumanen Mitteln humane, zutiefst sozialistische Ziele verfolgen zu können (vgl. Brie 2017). Am Ende steht die bittere Erkenntnis: Marxisten haben ihre Gulags und Christen ihre Inquisitionen. Gemessen am Anspruch, Ausbeutung und Unterdrückung zu beenden und allen Menschen ein Leben ohne Not und in Gerechtigkeit und Würde zu ermöglichen, sind Marxisten wie Christen gescheitert. Doch Scheitern und Verrat der Ideale besiegen nicht die Hoffnung auf ein Ende von Entmündigung und Ausbeutung.

Die gegenwärtigen Verhältnisse eines entfesselten Neoliberalismus zeigen, dass sich abermals das Recht der Stärkeren durchgesetzt hat und zwar global. Denn: »Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen.« (MEW 4: 462) In Zeiten eines totalitär gewordenen Neoliberalismus, in denen jene politischen und ökonomischen Kräfte erst richtig entfesselt sind, die eingehegt werden sollten, werden die Ideale des Sozialismus verächtlich gemacht. Wenn aber die Grundüberzeugungen des Sozialismus u-topisch sind und keinen Ort haben, dann ist es wieder an der Zeit, mit den religiösen Sozialisten Moses Hess und Wilhelm Weitling die messianische Hoffnung der Großen Erzählung der Bibel zurückzugewinnen: Die Kraft, jene »Gerechtigkeit und Humanität« wachzuhalten, die Moses Hess »die Seele der jüdischen Geschichtsreligion« (Hess 1959: 401) nennt. Eine solche messianische Hoffnung ist dann kein »Opium des Volks« (Marx), sondern schickt Christen und Marxisten als Verbündete in den gemeinsamen Kampf gegen

den Geld-Gott im Kapitalismus. Vielleicht ist es in diesen Zeiten messianischer Dürre keine geringe Aufgabe gerade für ChristInnen, die Große Erzählung vom Recht auf ein Leben in »Gerechtigkeit und Humanität« (Moses Hess) wachzuhalten und zu erinnern an die Barmherzigkeit für die Schwachen, die Option für die Armen, den Vorrang der Gewaltfreiheit. Juden und Christen stehen in diesem Erbe und lassen deshalb nicht ab von der »Devise vom solidarischen Subjektwerden aller Menschen vor Gott« (Metz 1977: 210). Diese Devise teilen sie mit Marxisten in der Hoffnung des Kommunistischen Manifestes darauf, dass »die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist« (MEW 4: 482).

Literatur

Benedict, Hans-Jürgen (2008): »Der Kommunismus und die Hilfe gegen ihn.« Das antikommunistische Manifest Wicherns als Grundlage der berühmten Stegreifrede Wicherns und als verhängnisvolles Erbe der Inneren Mission, in: ders. (Hrsg.), Barmherzigkeit und Diakonie. Von der rettenden Liebe zum gelingenden Leben, Stuttgart, S. 77-100.

Brakelmann, Günter (1981): Kirche und Marxismus: Denkschrift und Manifest, in: ders. (Hrsg.), Kirche in Konflikten ihrer Zeit. Sechs Einblicke, München, S. 19-51.

Brakelmann, Günter (1994): Denkschrift »Die Aufgabe der Kirche und ihrer Inneren Mission gegenüber den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kämpfen der Gegenwart« [1884], in: ders. (Hrsg.), Zwischen Widerstand und Mitverantwortung. Vier Studien zum Protestantismus in sozialen Konflikten, Bochum, S. 133-146.

Brie, Michael (2017): Lenin neu entdecken, Hamburg.

Fligstein, Neil (2011): Die Architektur der Märkte, Wiesbaden.

Fuchs, Emil (1953): Marxismus und Christentum, Leipzig.

Hess, Moses (1921): Über das Geldwesen [1845], in: Sozialistische Aufsätze 1841-1847, 2. Aufl., Berlin.

Hess, Moses (1959): Brief an die Redaktion der Zeitschrift »Ben Chananja« [1837], in: Edmund Silberner (Hrsg.), Moses Hess. Briefwechsel, Mouton – S'Gravenhage.

Hobsbawm Eric (2000): Das kommunistische Manifest, in: ders. (Hrsg.): Das Manifest heute, Hamburg, S. 10-27.

Jones, Gareth Stedman (2012): Das Kommunistische Manifest, München.

Jones, Gareth Stedman (2017): Karl Marx. Die Biographie, München.

Lévinas, Emanuel (2017): Schwierige Freiheit. Versuche über das Judentum, Frankfurt a.M.

Mandel Ernest (1968): Entstehung und Entwicklung der ökonomischen Lehre von Karl Marx, Frankfurt a.M.

MEW 1: Marx, Karl (1981): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung [1844], Berlin/DDR, S. 378-391.

MEW 1: Marx, Karl (1981): Zur Judenfrage [1844], Berlin/DDR, S. 347-377.

MEW 3: Marx, Karl/Engels, Friedrich (1978), Berlin/DDR.

MEW 4: Marx, Karl/Engels, Friedrich (1977): Das Kommunistische Manifest [1848],

Berlin, S. 459-493.
Marxhausen, Thomas (2007): Kommunistisches Manifest. Vorabdruck eines HKWM-Stichworts, in: UTOPIE kreativ, H. 201/202, S. 708-723.
Metz, Johann Baptist (1977): Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz.
Monz, Heinz (1995): Gerechtigkeit bei Karl Marx und in der Hebräischen Bibel. Übereinstimmung, Fortführung und zeitgenössische Identifikation, Baden-Baden.
Rackwitz, Arthur (1998): Was können wir Christen aus dem Kommunistischen Manifest lernen?, in: Berliner Dialog Hefte. Die Zeitschrift für den christlich-marxistischen Dialog, 9. Jg., 3/1999, S. 20-28.
Rorty, Richard (1998): Das Kommunistische Manifest. 150 Jahre danach, Frankfurt a.M.
Rosen, Zvi (1983): Moses Hess und Karl Marx. Ein Beitrag zur Entstehung der marxschen Theorie, Hamburg.
Shanahan, William O. (1962): Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage 1815-1871, München.
Segbers, Franz (2001): Karl Marx im Lehrhaus des Moses, in: Urs Eigenmann/Odilo Noti/Simon Spengler/Bernhard Walpen: »Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit«. Kuno Füssel zu Ehren, Luzern, S. 95-197.
Segbers, Franz (2008): Von sozialpolitischer Armutsbekämpfung zurück zur Armenfürsorge? Die Rückkehr der Sozialen Frage und die Aktualität von Johann Hinrich Wichern, in: Sozialismus 34 Jg., 6/2008, S. 8-12.
Segbers, Franz (2009): Bekehrung der Herzen – Bekehrung der Strukturen. Zum 150. Todestag Johannes Evangelista Goßners, 30. März 1859, in: Ulrich Schöntube (Hrsg.): Zwischen Wort und Tat. Beiträge zum 150. Todestag von Johannes Evangelista Goßner, Erlangen, S. 130-155.
Segbers, Franz (2015): Ökonomie, die dem Leben dient. Die Menschenrechte als Grundlage einer christlichen Wirtschaftsethik, Neukirchen-Vluyn/Kevelaer.
Wichern, Johann Hinrich (2005): Erklärung. Rede und Vortrag auf dem Wittenberger Kirchentag [1848], in: Volker Herrmann, Zur Diakonie im 19. Jahrhundert. Überblicke. Durchblicke. Einblicke, DWI INFO Sonderausgabe 6, Heidelberg, S. 192-213.
Wichern, Johann Hinrich (1889): Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation [1849], 3. Aufl., Hamburg.

Julia Lis

ChristInnen und SozialistInnen – Gegner oder Bündnispartner?

Sozialpolitik und Arbeiterbewegung bei Kolping und Ketteler[1]

Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1871) und Adolph Kolping (1813-1865) gebührt das Verdienst zu den ersten zu gehören, die im katholischen Raum die Soziale Frage als eine zentrale Herausforderung für Kirche und Christentum erkannten. Beiden gemeinsam war die Erkenntnis, dass diese Soziale Frage durch die Zeit der Industrialisierung eine dramatische Zuspitzung bekam und dass die Glaubwürdigkeit von Kirche und Christentum in der Arbeiterschaft daran geknüpft sei, ob und inwiefern sie zur Lösung dieser Frage einen Beitrag leisten könne. Ihr Leben und Wirken fällt in die Lebenszeit von Karl Marx (1818-1883) und Friedrich Engels (1820-1895) und die Beschäftigung mit beiden und ihren Aussagen zur Sozialen Frage gibt deshalb Einblicke, von welcher Seite das katholische Denken an die Fragen herantrat, die für Marx und Engels von zentraler Bedeutung waren.

Was bei einer näheren Beschäftigung mit den Ansätzen von Kolping und Ketteler noch genauer zu klären wäre, das ist die Frage, inwiefern als Ziel ihrer Beschäftigung mit Sozialpolitik und Arbeiterbewegung vor allem eine Re-Christianisierung der Arbeiterschaft erscheint, weil sie erkannt haben, dass die Gleichgültigkeit der Kirche gegenüber der Sozialen Frage die Entfremdung zwischen Kirche und ArbeiterInnen immer weiter vertieft. Nur von daher lässt sich auch näher beleuchten, wo mögliche Überschneidungen und Abgrenzungspunkte zu einer marxistisch geprägten Arbeiterbewegung gegeben wären und inwieweit ein von Kolping und Ketteler geprägtes Denken eine Beschäftigung mit marxistischen Ansätzen und eine Suche nach Bündnissen mit sozialistischen oder kommunistischen Akteuren ermöglicht oder verhindert hat.

---

[1] Dieser Text ist im Anschluss an die Beiträge von Kuno Füssel und mir bei einem Seminar der Hans-Böckler-Stiftung unter dem Titel »Kommunistisches Manifest und Innere Mission – die Antwort des Protestantismus auf die Revolution 1848/9« entstanden. Kuno Füssel referierte dort zum Thema »Die Arbeiterfrage vor dem Hintergrund christlicher Tradition. Die sozialpolitische und theologische Antwort von Bischof von Ketteler«. Dankenswerterweise hat er mir für die Arbeit an diesem Text sein unveröffentlichtes Manuskript zur Verfügung gestellt, dem ich zahlreiche Ideen und Inspirationen, insbesondere wenn es um die Beurteilung des Ansatzes von Ketteler geht, zu verdanken habe.

Adolph Kolping (1813-1865): Zwischen Hilfe zur Selbsthilfe und Paternalismus

Der Organisator der katholischen Gesellenvereine, Adolph Kolping, hat eine breite Rezeption im katholischen deutschsprachigen Raum erfahren, jedoch gibt es nur wenig historisch-kritische Literatur, die sein Werk entsprechend einordnet und bewertet (Lüttgen 1998: 5).

Bei Kolpings Entschluss, als Schustergeselle aus bescheidenen Verhältnissen stammend die Priesterlaufbahn zu ergreifen, scheint die Motivation im Vordergrund gestanden zu haben, den als elend erlebten Verhältnissen des Gesellenlebens zu entkommen. Dieser persönliche Aufstiegswille steht offensichtlich in einer gewissen Spannung zu der von Kolping später vertretenen Position, dass es gottgefällig sei, in seinem eigenen Stand zu bleiben, wissend, dass das die Stelle sei, auf die Gott einen gestellt habe (ebd.: 19-22). In diesem Widerspruch kann man vielleicht einen Grundwiderspruch erkennen, der Kolpings Denken durchzieht: So will er an der mittelalterlich-ständischen Ordnung festhalten, weil er diese als wahrhaft christlich empfindet und stößt damit doch auf die Grenzen einer modernen, von der Industrialisierung zunehmend geprägten sozialen Lebenswelt.

Die Gesellenvereine, die Kolping gründet, können als ein Versuch gesehen werden, einen Ausweg aus diesem Dilemma zu entwickeln. So war in Kolpings Konzeption die frühe Loslösung der jungen Gesellen aus dem Familienverband eine der Hauptursachen für ihr Elend. Den Gesellen fehle der moralische Halt und die Zuflucht, die ihnen die Familie bieten konnte (Schmolke 1966: 62). Diese Funktion nun sollte der Gesellenverein einnehmen (ebd.: 65). Kolping war dabei durchaus bewusst, dass eine solche Konzeption auch gegenüber den bereits vor ihm bestehenden Gesellenvereinen, die meist dezidiert religiös oder politisch ausgerichtet waren, eine Neuerung bildete (ebd.: 65). Der Verein sollte dabei nicht vorrangig karitativ ausgerichtet sein, sondern zur Selbsthilfe und Selbsttätigkeit anregen (ebd.: 66). Kolping war auch publizistisch tätig und gründete im April 1854 eine eigene Zeitung, die »Rheinischen Volksblätter für Haus, Familie und Handwerk« (ebd.: 160). Diese sollte die Gesellenvereine finanziell unterstützen und auch Kolpings Unterhalt sichern, ihm publizistische Wirkkraft verleihen und seine Ideen im bäuerlichen und kleinbürgerlichen Milieu verbreiten (ebd.: 155-157).

Wilhelm Emmanuel von Ketteler: Auf der Suche nach sozialpolitischen und theologischen Antworten auf die Arbeiterfrage

Bis heute ist Wilhelm Emmanuel von Ketteler eine der bekanntesten Bischofsgestalten des 19. Jahrhunderts (Kißener 2008: 123). Im Ansatz, den der Bischof von Mainz vertreten hat, lassen sich durchaus neben vielen Gemeinsamkeiten einige Schwerpunktsetzungen entdecken, die ihn von Kolping unterscheiden. Bezeichnend ist, dass Ketteler weitaus mehr als Kolping die Industriearbeiterschaft in seine Überlegungen einbezogen hat.

Auch geht er systematischer als Kolping auf die Frage des Verhältnisses von Kirche und Christentum zur Selbstorganisation der Arbeiter ein. Für Ketteler ist zudem die Soziale Frage, so klingt es in seinen Schriften immer wieder durch, nicht allein ein politisch-ökonomisches, sondern auch ein theologisches Problem. In ihr erblickt er nämlich ein Zeichen der Zeit, dass zu erkennen eine christliche Aufgabe ist und dass zur Umkehr und zum neuen Leben mit Christus auffordert (Ketteler 1976a: 99-100). Dies reichte bis zu der Feststellung: »Die soziale Frage berührt das *depositum fidei*.« (Ketteler 1976d: 229) Als Antwort auf die Soziale Frage setzt Ketteler auf einen Dreiklang von staatlicher Sozialpolitik, Selbsthilfe und Selbstorganisation der Arbeiter und kirchlicher Caritas (Kißener 2008: 135).

Kritik am Kapitalismus bei Kolping und Ketteler

Sehr deutlich macht Ketteler klar, dass seiner Ansicht nach eine ökonomische Freiheit, die in erster Linie die Freiheit des Marktes meint, die Hauptursache für die verzweifelte Lage ist, in der sich die Arbeiterschaft befindet. Die Verobjektivierung des Menschen, die seine Arbeitskraft zu einer von vielen Waren auf den Markt macht, wird von Ketteler als charakteristisch für die kapitalistische Ausbeutung erkannt (Ketteler 1976c: 245).

Kennzeichnend für den Arbeiter sei, dass er aller Produktionsmittel beraubt und allein mit seiner Arbeitskraft gezwungen ist, auf dem Markt dem Kapital gegenüberzutreten und somit in dieser Isolation von vorneherein dem Kapital schutzlos ausgeliefert sei (Ketteler 1976c: 243). Dieser Zwang ist für Ketteler gleichzusetzen mit der Sklaverei des modernen Liberalismus (Ketteler 1976b: 127). Ketteler erkennt auch, dass die voranschreitende Entwicklung des Kapitalismus dazu führt, dass es immer weniger selbstständige Arbeiter gibt, da sich die Produktionsmittel zunehmend in den Händen einiger weniger Kapitalisten konzentrieren (Ketteler 1976b: 132).

Auch Kolping hat insbesondere gegen Ende seines Lebens, als er sich zunehmend auch der Arbeiterfrage zuwandte, den rechtlosen Zustand der unselbst-

ständigen Arbeiter und ihre Abhängigkeit von den Kapitalbesitzern erkannt und als zentrales Problem hervorgehoben (Lüttgen 2007: 170). Interessant ist dabei, dass er aus der Beobachtung der sozialen Missstände und der verzweifelten Lage der Arbeiterklasse bereits zu dem Schluss kommt, dass diese Zustände sich notwendig aus der kapitalistischen Form der Industrialisierung ergeben (Kolping 1985: 35).

Sehr hellsichtig erkennt Kolping dabei, dass es nicht einfach nur der Kapitalist oder Fabrikherr als Person ist, sondern das »Geschäft« selbst, das Macht und Verfügung über den Arbeiter hat und die Gesetze diktiert, nach denen sich auch der Fabrikherr zu richten hat und die vom notwendigen Gewinnstreben des Kapitals bestimmt sind. An dieser allgemeinen Sachlage, so Kolping, kann aber auch die moralische Einstellung des Fabrikherrns nichts ändern, selbst wenn dieser sich bemüht, menschenfreundlich gegenüber seinen Arbeitern aufzutreten (Kolping 1985: 372-373). Hier also kommt Kolping an die Grenzen seines eigenen Ansatzes, soweit dieser auf dem Gesinnungswandel, der Bildung und Vervollkommnung der Menschen ruht, ohne freilich aus diesem Widerspruch bereits entsprechende Konsequenzen ziehen zu können.

Nicht nur in der Analyse, sondern auch, was die Handlungsoptionen angeht, ist für Ketteler wie für Kolping klar, dass die Arbeiterklasse aus dieser Position der Schwäche erst durch eine wirksame Organisation herauskommen kann. Hellsichtig stellt Ketteler auch heraus, dass die Beziehungen zwischen den Menschen im Kapitalismus (ohne freilich, dass er diesen Begriff benutzen würde) vermittelt durch die Ware Geld hergestellt werden: »Der Menschenverband wurde zerstört und an dessen Stelle trat der Geldverband in furchtbarer Ausdehnung« (Ketteler 1976c: 243). Ketteler erkennt dabei auch, dass der Akkumulation des Kapitals die Isolation des vereinzelten Arbeiters gegenübersteht. Als einziger Ausweg aus dieser verzweifelten Lage erscheint ihm also die Organisation der Arbeiter, »um mit gemeinschaftlicher Anstrengung ihre Interessen und Rechte geltend zu machen« (Ketteler 1976c: 244). Die Kritik am Kapitalismus hat dabei für Ketteler nicht nur eine sozialethische, sondern durchaus eine theologische Dimension: So ist für ihn die Ausbeutung, die die Zerstörung menschlichen Lebens betreibt, ein Zeichen der »Gottlosigkeit des Kapitals« (Ketteler 1976c: 248).

Auch Kolping erkennt, dass eines der grundlegenden Kennzeichen der kapitalistischen Moderne die zentrale Stellung des Kapitals ist, welches er als »Geschäft« bezeichnet. Dieses Geschäft ist allein zur Gewinnmaximierung da, nicht um die Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen und macht sich dadurch die Menschen untertan (Kolping 1985: 34). Im Marxschen Sinne könnte man hier folgern, auch wenn es Kolping fernliegt, sich so auszudrücken, dass das Kapital es somit verunmöglicht, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei (Marx 1976: 385). In der kapitalistischen Industrie zeigt sich für

Kolping dieser Prozess besonders deutlich, wenngleich er auch alle anderen gesellschaftlichen Bereiche insgesamt umgreift (Kolping 1985: 34).

Kolpings und Kettelers Verhältnis zur Arbeiterbewegung

Das große Verdienst sowohl Kolpings wie auch Kettelers lässt sich darin sehen, dass beide erkannt haben, dass es keine Antwort auf die Soziale Frage von außen geben kann: von der Regierung, den Kirchen oder gar den Vertretern des Kapitals. Vielmehr ist Kolping wie Ketteler deutlich geworden, dass eine Antwort auf diese Frage nur durch die Selbstorganisation der unterdrückten Klassen erfolgen kann. So bezeichnet Ketteler die Vereinigung der Arbeiter, um gemeinsam ihre Interessen zur Geltung bringen zu können, als Grundrichtung der Arbeiterbewegung. Er sieht in ihr eine »wahre Naturnotwendigkeit« und fügt hinzu: »(...) die Religion hat daher gegen diese Bestrebungen an sich nichts zu erinnern; sie kann sie nur segnen, ihnen zum Heil des Arbeiterstandes Erfolg wünschen« (Ketteler 1976c: 243). Die Hauptforderungen der Arbeiter, zu denen er die Erhöhung des Arbeitslohnes, die Verkürzung der Arbeitszeit, die Gewährung von Ruhetagen, das Verbot der Kinder- und Frauenarbeit in den Fabriken und die Forderung nach Beteiligung der Arbeiter am Geschäftsgewinn zählt, erscheinen Ketteler aus moralischer wie religiöser Sicht überaus begrüßens- und unterstützenswert (Ketteler 1976c: 245-259).

Skeptisch allerdings zeigt sich Ketteler gegenüber allen Versuchen, die Arbeiterklasse ohne einen positiven Bezug zur Religion organisieren zu wollen. Für die Kirche nimmt Ketteler die Führungs- und Leitungsrolle innerhalb der Arbeiterbewegung in Anspruch (Ketteler 1976c: 244). Auch Kolping sieht, wenn er die Kirche auffordert, sich aus der Sozialen Frage nicht zurückzuziehen, diese Forderung eng damit verbunden, das Feld hier nicht ihren Feinden und Widersachern zu überlassen (Kolping 1986: 261f.). Für Ketteler ist ohne Religion eine wirklich menschenfreundliche, dem allgemeinen und nicht lediglich dem Eigeninteresse verpflichtete Grundhaltung undenkbar (Ketteler 1976c: 244). Dementsprechend zeigt er zwar Verständnis für die Forderungen der Arbeiter, mahnt diese aber auch, das rechte Maß dabei nicht zu überschreiten und egoistisch zu werden oder »in unklare, phantastische, sozialistische Bestrebungen« (Ketteler 1976c: 259) auszuarten, ohne dass er genauer definiert, welche Forderungen oder Ideen der Arbeiterbewegung hier gemeint sein könnten. Eine Selbstkritik, die aufzeigen würde, inwieweit die Kirchen für die Arbeiterschaft auch deshalb unglaubwürdig geworden sind, weil sie durch ihre Komplizenschaft mit den herrschenden Klassen die Ausbeutung der Benachteiligten ideologisch legitimiert haben, unterbleibt bei Ketteler wie bei Kolping völlig. Viele von Kettelers gesellschaftlich-politischen Lösungsansätzen

der Sozialen Frage weisen jedoch deutliche Parallelen zu Ferdinand Lassalles Vorstellungen auf, so etwa die Forderung nach staatlicher Hilfe oder nach der Vereinigung der Arbeiter in Produktionsgenossenschaften (Kißener 2008: 133). Bei solchen konkreten Vorschlägen zeigt sich Kolping in seinen Äußerungen und Bewertungen zurückhaltender: »Was Schulze-Delitzschsche Einrichtungen und Lassallesche Projekte wert sind, wird sich zeigen« (Kolping 1986: 298).

Die Gesellenvereine Kolpings waren dezidiert als eine alternative Form der Organisation zur politischen Gruppen oder Vereinen unter den Gesellen ausgelegt. Darin bestand auch eine gewisse Attraktivität, da sie im Gegensatz zu den politisch exponierten Gruppierungen zu Kolpings Lebzeiten, vom badischen Kirchenkampf abgesehen, nie in Konflikte mit der Staatsgewalt kamen. Das lag wohl darin begründet, dass sie sich apolitisch verstanden und im Statut sogar die Behandlung der Politik und öffentlicher Angelegenheiten explizit untersagt wurde (Kolping 1985: 80). In einer solchen Ausrichtung liegt aber auch ein klarer Grund, dass diese Vereine als Orte einer sich politisierenden Arbeiterklasse, die ein Bewusstsein ihrer Lage und der Notwendigkeit für ihre Rechte zu kämpfen erlangt, denkbar ungeeignet waren. Diese Entpolitisierung der Gesellenvereine erscheint dabei nicht allein als taktisches Manöver, sondern entspricht der Einstellung Kolpings, dass die Beschäftigung mit Politik für die einfachen Leute nicht angemessen sei, während er selbst in seiner Publizistik durchaus Stellung zu politischen Fragen nimmt (Schmolke 1966: 171).

Sittlichkeit und Moral erscheinen Kolping wie Ketteler als die geeignetsten Mittel, langfristig das Schicksal der Gesellen wie der Arbeiter zu verbessern. So appelliert Ketteler an die Arbeiter, auf Trunk- und Genusssucht zu verzichten, wenn er auch ein gewisses Verständnis dafür aufbringen kann, dass gerade die schwere, stupide Arbeit und ihre hoffnungslose soziale Lage die Arbeiter in den Alkoholismus treiben (Ketteler 1976c: 247). Dennoch sieht er die Aufgabe der Religion auch darin, unter widrigen Bedingungen die Menschen dazu zu befähigen, den hohen moralischen Ansprüchen entsprechend zu leben (Ketteler 1976c: 248). Für Kolping liegen die tieferen Ursachen der Sozialen Frage in der mangelnden Moral, an deren Wiederherstellung nun alle gemeinsam arbeiten müssen (Kolping 1986: 298).

Probleme im Verhältnis zur Marxschen Arbeiterbewegung

Auch wenn sich im Werk Kolpings und Kettelers trotz Zeitgenossenschaft keine expliziten Bezüge auf Karl Marx finden lassen, kann aus ihrer allgemeinen Haltung in sozialen und politischen Fragen doch einiges herausgelesen werden, wo sich deutliche Unterschiede, aber auch einige erstaunliche Parallelen zum Marxschen Denken finden lassen. Klar wird aber auch, dass das theologische

Verständnis Kolpings und Kettelers von der Bedeutung der Religion und der gottgegebenen gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung sie zu Marx in einen deutlichen Widerspruch bringen muss. Die gesamte Weltanschauung und -deutung Kolpings wie Kettelers ist religiös orientiert und an dem, was sie als christlich verstehen, werden alle äußeren Einflüsse gemessen. Ein religions- wie christentumskritischer Ansatz wie der von Karl Marx müsste daher bei beiden Ablehnung erfahren. Die Abkehr vom Christentum erscheint Ketteler als Ursache allen Verderbens und somit auch der sozialen Probleme (Ketteler 1976a: 106-107). Interessant ist dennoch, dass als das Unchristliche schlechthin für Kolping wie Ketteler der Liberalismus erscheint, nicht der Sozialismus (Schmolke 1966: 173). Die Skepsis beider auch dem Sozialismus gegenüber gründet sich auf der Annahme, dass der Sozialismus keine wirksame Gegenoption zum Liberalismus anzubieten habe, sondern in Kontinuität zu ihm stehe.

Aus einem Verständnis, das die gesellschaftliche Ordnung und die daraus erwachsene Ungleichheit als letztlich gottgewollt ansieht, ergibt sich wohl auch die entschiedene Ablehnung einer revolutionären Umwälzung der herrschenden Ordnung. So setzt Kolping in seinen Kalendergeschichten Revolutionäre pauschal mit gescheiterten Existenzen gleich, die in ihrem eigentlichen Berufsstand nichts taugen und versteht Revolution »in echt restaurativer Manier als Abkehr vom Christentum« (Lüttgen 1998: 14). Kolpings Ablehnung richtet sich dabei nicht nur gegen die Tatsache eines gewaltsamen Umsturzes, sondern in einer weiten Auffassung des Revolutionsbegriffs erscheint ihm jede grundlegende gesellschaftliche Veränderung als revolutionär und damit ablehnenswert (Schmolke 1966: 172). Damit einher geht eine loyale Haltung Kolpings zur staatlichen Autorität (ebd.: 173). Anders als für das Zweite Vatikanische Konzil, das im Dekret *Gaudium et Spes* die grundlegende Gleichheit aller Menschen anerkannt hat, ist für Kolping eine solche Gleichheit undenkbar, weil sie für ihn in einem Widerspruch zur von der Schöpfung vorhergesehenen Verschiedenheit steht (Lüttgen 1998: 18f.). Auch für Ketteler ist eine Gleichheit der Menschen im Blick auf die Verteilung der Güter nicht Teil der von Gott vorgesehenen Schöpfungsordnung (Ketteler 1976a: 97). So legitimiert Ketteler Eigentumsunterschiede mit Verweis auf die gottgewollte Ordnung, macht es den Besitzenden aber auch zur durch den göttlichen Auftrag legitimierten Aufgabe, die Früchte ihres Besitzes auf alle aufzuteilen und so die Ungleichheit im Gebrauch der Güter zu mindern. Eine so starke antirevolutionäre Gesinnung wie bei Kolping lässt sich bei Ketteler aber nicht durchgängig erkennen: So kandidierte er 1848 auch deshalb für die Frankfurter Paulskirchenversammlung, weil ihm das Ende der Epoche der Restauration und damit eine grundlegende politische Veränderung durchaus begrüßenswert erschien (Kißener 2008: 131). Eine grundlegende Umwälzung der Ordnung, die mit der vollständigen Herstellung der politischen und ökonomischen Gleichheit ein-

herginge, ist für Kolping und Ketteler unvorstellbar und wird prinzipiell abgelehnt. Deshalb ist auch das Ziel des Arbeiter- oder Gesellenzusammenschlusses vom Marxschen Denken weit entfernt: Es geht ihnen nicht wie Marx um eine grundlegende Veränderung, einen Umsturz, der das Ende der kapitalistischen Ausbeutung zum Ziel hat (Marx 1972: 493), sondern um eine Besserung der Lage der Gesellen und Arbeiter innerhalb der bestehenden gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung. Diese prinzipielle Zustimmung zur geltenden staatlichen wie gesellschaftlichen Ordnung gilt aber für Ketteler gerade nicht absolut: sie ist vielmehr bedingt darin, dass der Staat die christlich geglaubte göttliche Schöpfungsordnung erhält und somit die Menschenwürde respektiert und achtet: der Staat ist somit laut Ketteler für den Menschen da und ist verpflichtet, dessen Recht und Freiheit zu schützen (Kißener 2008: 126-127).

Anders als für Marx scheint für Kolping wie für Ketteler der Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit mithilfe rechtlicher Regelungen durchaus so auflösbar, dass ein solcher Frieden und eine Einschränkung der Kapitalisten, die den Arbeitern eine zufriedenstellende Existenz ermöglicht und deren Ausbeutung zumindest auf ein erträgliches Maß zu reduzieren imstande ist, entstehen können. Dabei erkennt Ketteler an, dass unter den herrschenden Bedingungen ein wichtiges Zeichen der Zeit, auf das die Kirche reagieren muss, die Spaltung zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden ist und dass die ökonomische Frage, wie diese Spaltung behoben werden könne, allen politischen Fragen vorgelagert sei (Ketteler 1976a: 100). Die liberalen Forderungen nach Bürgerrechten wie auch nach allgemeiner Bildung lehnt Ketteler zwar nicht ab, verweist aber mit Recht darauf, dass sie allein nichts zur Linderung der ökonomischen Not der Armen beitragen können und somit für diese höchstens nachrangige Bedeutung haben (ebd.: 100).

Es geht Ketteler auch nicht um eine grundlegende Infragestellung der Eigentumsverhältnisse, wohl aber um die Betonung dessen, dass es ein absolutes Recht auf Eigentum nicht geben kann (ebd.: 101). Unter Berufung auf Thomas von Aquin versucht er einen grundlegenden und unüberwindbaren Gegensatz zwischen dem Kommunismus und der Lehre der katholischen Kirche aufzuweisen: Die gute Verwaltung der Güter der Erde ist für Ketteler an das Privateigentum der Produktionsmittel gebunden (ebd.: 95). Was er dabei allerdings völlig ausblendet, ist die von Karl Marx analysierte Enteignung breiter Gesellschaftsschichten, die, der Produktionsmittel beraubt, gezwungen sind, ihre Arbeitskraft an das Kapital zu verkaufen. Der Gedanke der gerechten Verteilung der Güter setzt für Ketteler erst dort an, wo bereits die Früchte der Arbeit erwirtschaftet wurden, die es dann so aufzuteilen gelte, dass sie die Not der anderen lindern (ebd.: 95). So übersieht Ketteler hier die Gefahr, dass ein solcher Ansatz immer karitativ beschränkt bleibt, weil die Frage, was, von wem und wozu produziert wird, so von vornherein ausgeklammert ist. Was

dennoch für Ketteler unmittelbar aus der katholischen Lehre folgt, ist, dass es eine göttliche Verpflichtung der Menschen gibt, die Früchte des Eigentums so zum Allgemeingut zu machen, damit alle Menschen davon leben können (ebd.: 95). Darin erblickt Ketteler einen gesunden Mittelweg zwischen der liberalen Auffassung vom Recht auf Privateigentum und der sozialistischen Auffassung, die er mit dem Schlagwort: »Eigentum ist Diebstahl« zusammenfasst (Ketteler 1976a: 96), ein Schlagwort, dass freilich von Marx selbst im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Proudhon kritisiert worden war (Marx/Engels 1975: 26-27). Gütergemeinschaft und damit auch Kommunismus erscheinen Ketteler insofern unchristlich und unnatürlich, als sie zu Zerstörung der Güter selbst wie jeder guten Verwaltung und zum Umsturz der Ordnung und des Friedens führen müssen (Ketteler 1976a: 102-103).[2] Auch Kolping stellt sich gegen eine Auffassung, die das Eigentum als Diebstahl ansieht und den Besitz den Reichen nehmen möchte, sieht allerdings die Stärke des Christentums in seiner Möglichkeit, Einfluss zu nehmen auf die Gesinnung der Reichen und sie so zum Teilen zu bewegen, statt sie gewaltsam zu enteignen. Eine solche Haltung kann dann Kolping sogar zustimmend als christlichen Kommunismus charakterisieren (Kolping 1986: 29).

Fazit: Verpasste Chance – wieso eine christlich-marxistische Bündnispolitik unterblieb

Aus diesen Vorstellungen Kolping wie Kettelers heraus lassen sich bereits einige grundlegende Probleme erkennen, die ein Bündnis zwischen Kirchen und einer Marxschen Arbeiterbewegung im Europa des 19. Jahrhunderts schwierig oder gar unmöglich gemacht haben. Trotz der tiefgehenden Erkenntnisse der Gefahren der kapitalistischen Modernisierung, insbesondere im Hinblick auf die Ausbeutung und damit einhergehende umfassende Verelendung der unteren Bevölkerungsschichten, konnten sich weder Kolping noch Ketteler zu der Einsicht durchringen, dass eine grundlegende Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung notwendig ist. Vielmehr hofften sie durch den Dreiklang aus rechtlichen sozialpolitischen Regelungen, Selbstorganisation und dem Beistand der Kirche, der zu moralischen Veränderungen anregen wie praktische karitative Nothilfe leisten sollte, dem Elend der Arbeiterschaft beizukommen. Wer sich eingehender mit den Schriften Kolpings und Kettelers befasst, erkennt dabei, dass ihr Wille, die Soziale Frage zu lösen, nicht allein instrumentell aufgefasst

[2] Interessant ist dabei, dass er hier die Erfahrung der klösterlichen Gütergemeinschaft gar nicht erwähnt oder berücksichtigt, trotz ihrer Verwurzelung in der katholischen Tradition.

werden kann, als Versuch die Arbeiter für die Sache der Kirche wiederzugewinnen, wie dies wohl Karl Marx befürchtete, der sich abfällig über Ketteler äußerte und sein Wirken als reine Koketterie mit der Arbeiterfrage ansah (Kißener 2008: 134). Vielmehr haben Kolping und Ketteler durchaus erkannt, dass das Elend der Arbeiter und die Frage nach einer Antwort darauf zu theologischen Problemen werden, insofern die christliche Botschaft von der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes in dieser Situation dann wie blanker Zynismus klingen muss, wenn diejenigen, die sie verkünden, nicht alles tun, um sich für eine Veränderung dieser Zustände einzusetzen. Insofern ist die Soziale Frage eine theologische und ruft zu einer gesellschaftlichen Umkehr, die sich in veränderten sozialen Zuständen zeigen muss. Kolping wie Ketteler scheinen bereits erkannt zu haben, dass sich daran, wie sich die Kirche hier positioniert, erweisen wird, wie glaubwürdig ihr christliches Zeugnis noch ist und wieviel es der modernen Welt zu sagen hat. Umso tragischer erscheint deshalb, dass eine wirkliche Suche nach BündnispartnerInnen in dieser Frage nach der Durchsetzung wirksamer Veränderungen bei beiden nicht erfolgt. Zu groß ist ihre Ablehnung aller Ideen, die auf einem nicht-religiösen, nicht-christlichen Grund entstehen, zu groß wohl auch die Angst vor denen, die den Kirchen skeptisch oder feindlich gegenüberstehen. Beiden, Kolping wie Ketteler, fehlt dabei der Blick auf die Gründe dieser Skepsis, der sich mit der selbstkritischen Frage nach der Rolle der Kirche bei der Stabilisierung ungerechter Verhältnisse im Bunde mit den herrschenden Klasse verbinden müsste. Stattdessen bleiben sie einem rückwärtsgewandten Ordnungs- und Ständedenken verhaftet, dass mit ihrer eigenen Analyse der kapitalistischen Moderne und der darin liegenden strukturellen Ursachen für die Situation der Arbeiter an vielen Stellen in Widerspruch steht. Die Angst vor der Politisierung der unterdrückten Klassen und einem daraus folgenden möglichen gesellschaftlichen Umbruch verbindet sich dabei mit dem Unwillen, sich ernsthaft auf ein nicht-religiöses, sozialistisches Denken und damit verbundene Organisierungsversuche und Bewegungen einzulassen, anstatt die Überzeugung zu vertreten, dass die richtigen und wahren Handlungsmöglichkeiten nur von Männern der Kirche gefunden und angeführt werden könnten. Diese Haltung zu überwinden und so als Kirchen fähig zu ernsthaften Verbündeten der Unterdrückten im Kampf um die Überwindung einer strukturell ungerechten Gesellschaftsordnung zu werden, sollte im 20. Jahrhundert ein Verdienst der Theologie der Befreiung und der mit ihr verbundenen christlichen Bewegungen werden. Kolping und Ketteler können dafür nur insoweit als Wegbereiter gelten, dass sie die soziale wie theologische Brisanz, die in der Lage der Arbeiterklasse zum Ausdruck kommt, bereits erkannt haben, ohne freilich einen überzeugenden Antwortversuch entwickeln zu können.

Literatur

Ketteler, Wilhelm Emmanuel von (1976a): Die Arbeiterbewegung und ihr Streben im Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit, in: KAB (Hrsg.): Texte zur Katholischen Soziallehre II.1, Kevelaer, S. 87-115.
Ketteler, Wilhelm Emmanuel von (1976b): Die Arbeiterfrage und das Christentum, in: KAB (Hrsg.): Texte zur Katholischen Soziallehre II.1, Kevelaer, S. 116-217.
Ketteler, Wilhelm Emmanuel von (1976c): Die katholische Lehre vom Eigentum, in: KAB (Hrsg.): Texte zur Katholischen Soziallehre II.1, Kevelaer, S. 241-262.
Ketteler, Wilhelm Emmanuel von (1976d): Sozialcaritative Fürsorge der Kirche für die Arbeiterschaft, in: KAB (Hrsg.): Texte zur Katholischen Soziallehre II.1, Kevelaer, S. 225-240.
Kißener, Michael (2008): Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877). Bischof der Moderne, in: Felten, Franz J. (Hrsg.): Mainzer (Erz-)Bischöfe in ihrer Zeit, Stuttgart, S. 123-141.
Kolping, Adolph (1985): Soziale Frage und Gesellenverein, in: Copelovici, Rosa u.a. (Hrsg.): Adolph-Kolping-Schriften, Band 3, Köln.
Kolping, Adolph (1986): Soziale Frage und Gesellenverein, in: Copelovici, Rosa u.a. (Hrsg.): Adolph-Ko.ping-Schriften, Band 4, Köln.
Lüttgen, Franz (1998): Hausmannskost für das liebe Volk. Antirevolutionäre Publizistik und fideistisches Weltbild in Adolph Kolpings »Katholischen Volkskalendern« 1850 bis 1853, in: Communicatio Socialis 31, S. 5-31.
Lüttgen, Franz (2007): Adolph Kolpings soziale Bedeutung, in: Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein 210, S. 165-179.
Marx, Karl/Engels, Friedrich (1972): Manifest der Kommunistischen Partei, in: Dies.: Werke, Band 4, Berlin/DDR, S. 459-493.
Marx, Karl/Engels, Friedrich (1975): Über P.J. Proudhon, in: Dies.: Werke, Band 16, Berlin/DDR, S. 25-32.
Marx, Karl/Engels, Friedrich (1976): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Dies.: Werke, Band 1, Berlin/DDR, S. 378-391.
Schmolke, Michael (1966): Adolph Kolping als Publizist. Ein Beitrag zur Publizistik und zur Verbandsgeschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert, Münster.

Hermann-Josef Große Kracht

»... auf den Schultern von Karl Marx«

Oswald von Nell-Breuning SJ und die Marx-Rezeption der katholischen Soziallehre

»Wir alle stehen auf den Schultern von Karl Marx, ob wir es wissen oder ob wir es nicht wissen.« (Nell-Breuning 1966: 194) Diese Sentenz dürfte zu den bekanntesten Worten Oswald von Nell-Breunings, des »Nestors der katholischen Soziallehre«, gehören. Sie hat für erhebliche Aufmerksamkeit, aber auch gehörige Irritationen gesorgt – und daran hat sich bis heute nicht viel geändert. Denn dass vielleicht nicht »wir alle«, aber doch die katholische Soziallehre »auf den Schultern von Karl Marx« stehen soll, werden viele ihrer Anhänger nicht wahrhaben wollen. Schließlich hat sich der soziale Katholizismus in seiner gesamten Geschichte vehement antimarxistisch positioniert und keinerlei Sympathie für den marxistischen Sozialismus erkennen lassen.

Dabei gerät allerdings aus dem Blick, dass es immer wieder angstfreie und oft auch affirmative, mitunter sogar begeisterte Rezeptionen der Schriften von Karl Marx auch unter Katholiken gegeben hat. Vom frühen Franz Hitze (1851-1921), dem späteren »Altmeister der deutschen Sozialpolitik«, wird berichtet, dass er Marx' *Kapital* im Reisegepäck hatte; und auch der Mainzer »Arbeiterbischof« Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877) soll auf seinem Weg zum I. Vatikanischen Konzil dieses Buch dabeigehabt haben. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang aber vor allem der Paderborner Priester und Marx-Kenner Wilhelm Hohoff (1848-1923), der sich seit seiner Kaplanszeit immer wieder um Brückenschläge zur marxistischen Sozialdemokratie bemühte.[1] Auch die zumeist hartnäckig ignorierten katholischen Sozialisten der Weimarer Republik um Heinrich Mertens (1906-1968) haben sich – ebenso wie der Moraltheologe und Kölner Priester Theodor Steinbüchel (1888-1949) – erhebliche, innerkirchlich aber marginalisierte[2] Verdienste um eine katholi-

---

[1] Bekannt ist vor allem seine Kontroverse mit August Bebel, der ihm auf einen Brief aus dem Jahr 1873, in dem Hohoff sich über sozialistische Angriffe auf den katholischen Klerus beschwerte, 1874 sein berühmtes »Christentum und Sozialismus stehen sich gegenüber wie Feuer und Wasser« entgegen schleuderte. Hohoff betonte dagegen immer wieder, dass »nicht Christentum und Sozialismus, sondern Kapitalismus und Christentum sich einander gegenüberstehen wie Wasser und Feuer« (Hohoff 1921: 14).

[2] Hier ist vor allem die apodiktische Aussage von Pius XI. zu nennen, der in seiner Enzyklika Quadragesimo anno im Jahr 1931 feierlich erklärte: »Es ist unmöglich, gleichzeitig guter Katholik und wirklicher Sozialist zu sein.« (QA: 120) Im Vorfeld hatte schon der Reichsverband der katholischen Arbeitervereine Deutschlands in einer im

sche Marx-Rezeption erworben; von den verschiedenen Gesprächs- und Dialogforen der 1960er und 1970er Jahre ganz zu schweigen. Erst seit den späten 1980er Jahren, die den Kollaps der staatssozialistischen Regime Osteuropas erlebten, scheint es zumindest im deutschsprachigen Raum keinerlei produktive sozialkatholische Beschäftigungen mit Karl Marx und seinem Schrifttum mehr zu geben.

Im Folgenden will ich mich vor allem mit der Marx-Rezeption von Oswald von Nell-Breuning SJ (1890-1991) beschäftigen, der im 20. Jahrhundert ebenfalls nach Vermittlungschancen zwischen katholischer Soziallehre und marxistischer Theorietradition Ausschau hielt und dabei durchaus auch innerkirchliche Erfolge verzeichnen konnte.[3] Auch wenn er als neuscholastischer Sozialphilosoph von allen Formen einer schwärmerischen Marx-Faszination weit entfernt blieb, so hat er doch wichtige Impulse für die Verständigung zwischen Marxismus und Katholizismus gesetzt, die in den letzten Jahren zunehmend in Vergessenheit geraten sind.

Philosophische Neuscholastik und sozialwissenschaftliche Marx-Rezeption

Oswald von Nell-Breuning blieb bis in sein hohes Lebensalter hinein den metaphysischen Traditionen der neuscholastischen Sozialphilosophie verpflichtet, die Leo XIII. in seiner Thomas-Enzyklika *Aeterni patris* (1879) zur quasi-offiziellen Sozialphilosophie der katholischen Kirche erhoben hatte. Aber auch wenn er vor diesem Hintergrund an seiner scharfen weltanschaulichen Gegnerschaft zum materialistischen Marxismus keinerlei Zweifel ließ, so waren ihm weltanschauliche Aversionen gegenüber der marxistischen Theorie der industriekapitalistischen Klassengesellschaft zeit seines Lebens fremd. Stattdessen betonte er immer wieder, dass die katholische Soziallehre des 20. Jahrhunderts zentrale gesellschaftstheoretische Einsichten niemand anderem als Karl Marx verdanke. So veröffentlichte er im Jahr 1969 – im Kontext der politischen und kulturellen Umbrüche der Zeit der Studentenbewegung – eine kleine, 90 Druckseiten umfassende Aufsatzsammlung mit dem programma-

Oktober 1929 überreichten Adresse an den Papst betont, dass die katholischen Arbeiter »jeglicher Vermischung eines sozialrevolutionären und klassenkämpferischen Denkens mit katholisch-kirchlichen Auffassungen« entgegentreten (Verbandszentrale 1930: 6). Den Hinweis auf diesen Text verdanke ich Franz Segbers.

[3] Auch für Nell-Breuning ist dabei kennzeichnend, dass er die katholischen Sozialisten um Heinrich Mertens »Rotes Blatt« hartnäckig ignorierte und ihnen keinerlei Sympathie entgegenbrachte.

tischen Titel *Auseinandersetzung mit Karl Marx* (Nell-Breuning 1969).[4] Darin wiederholt er nicht nur seinen Satz »Wir alle stehen auf den Schultern von Karl Marx« (ebd.: 30) mit geradezu konfessorischer Wucht; er betont auch nachdrücklich, dass Marx als »Sozialanalytiker und Sozialkritiker« für die katholische Soziallehre ein »Lehrmeister« (ebd.: 87) gewesen sei. Die päpstliche Sozialverkündigung habe nämlich, zuerst und vor allem in *Quadragesimo anno* (Pius XI., 1931), beträchtliche Anleihen bei der Marxschen Gesellschaftsanalyse genommen und mit ihrer Hilfe zentrale Durchbrüche zur Welt der industriegesellschaftlichen Moderne vollzogen, die sie aus ihren eigenen Traditionsbeständen nicht hätte realisieren können.

An energischer Marx-Kritik lässt es Nell-Breuning jedoch nicht mangeln. Die Zurückweisungen beziehen sich dabei nicht nur auf unüberwindliche philosophisch-weltanschauliche Differenzen, sondern auch auf zahlreiche Unterschiede in wirtschafts- und gesellschaftstheoretischen Grundpositionen. Marx' materialistische Dialektik etwa erfährt, wie es kaum anders sein könnte, eine fundamentale Absage. Seine philosophischen Lehren befinden sich für Nell-Breuning »in diametralem Gegensatz« zu den christlichen Glaubenswahrheiten: »zum Glauben an Gott als den Schöpfer aller Dinge und zum Glauben an die Erlösung durch den Gottmenschen Jesus Christus, dem Marx die Selbsterlösung des Menschen entgegensetzt« (ebd.: 7), sodass hier keinerlei Gemeinsamkeiten zwischen marxistischer und katholischer Weltauffassung zu finden seien. Aber nicht nur philosophisch, sondern auch sozialwissenschaftlich bezieht Nell-Breuning in vielerlei Hinsicht eine scharfe Distanz zu zentralen Auffassungen von Marx. Dies betrifft vor allem dessen Arbeitswertlehre und die Frage nach der wertschöpfenden Kraft der menschlichen Arbeit, die in marxistischen Kontexten vielfach so ausgelegt werde, als resultiere aller Wohlstand allein aus der Arbeit der Werktätigen. Nell-Breuning betont dagegen, dass zwar in der Tat »keine Wertschöpfung ohne die Arbeit« möglich sei, weil die Arbeit notwendig »an aller Wertschöpfung beteiligt« sei (ebd.: 72). Dies bedeute im Umkehrschluss aber nicht, alle Wertschöpfung resultiere allein aus der aktuell geleisteten körperlichen Arbeit. Vielmehr sei mit der Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* festzuhalten, dass sich der gesellschaftliche Wohlstand aus dem Zusammenwirken von *intellectus, res et opera*, also von Arbeit, Kapital und unternehmerischer Intelligenz, ergebe (vgl. QA: 69), sodass keinem dieser drei Faktoren der alleinige Gewinn zufließen dürfe. Aber nicht nur Marx' Lehre von der wertschaffenden Arbeit, »auch seine Akkumu-

[4] Dieses Bändchen enthält sechs, zwischen 1967 und 1969 entstandene Texte, u.a. den im September 1967 am Institut für Politikwissenschaft der Goethe-Universität Frankfurt a.M. gehaltenen Vortrag mit dem Titel »Katholische Kirche und Marxsche Kapitalismuskritik« (ebd.: 12-31).

lations- und Konzentrationstheorie, erst recht seine Lehre von der fortschreitenden Verelendung der Massen, die schließlich zur Revolte und zum Umsturz führen müsse«, habe sich als unzutreffend erwiesen und werde »in den fortgeschrittenen Ländern von niemand mehr verteidigt« (ebd.: 79).

Kapitalismus: technisch und/oder soziologisch?

Dies ändere aber nichts daran, so Nell-Breuning, dass die katholische Soziallehre dem Werk von Karl Marx ganz entscheidende Einsichten verdanke, die ihr in den späten 1920er Jahren vor allem von Goetz Briefs (1889-1974), Paul Jostock (1889-1974) und Gustav Gundlach (1892-1963) vermittelt worden seien. Vor dem Hintergrund der heftigen Grundsatzkonflikte zwischen der feudalgesellschaftlich orientierten »sozialromantischen« Richtung des Österreichischen Katholizismus im Gefolge Karl Freiherr von Vogelsangs und der vom Solidarismus Heinrich Peschs geprägten »sozialrealistischen« Richtung des westdeutschen Sozialkatholizismus ging es in der Zeit der Weimarer Republik um die Entfaltung einer modernen Theorie der industriekapitalistischen Gesellschaft, mit deren Hilfe sich brauchbare Perspektiven einer realistischen Wirtschafts- und Sozialpolitik »jenseits von Individualismus und Kollektivismus« entwickeln lassen sollten. Und dazu musste man sich zunächst einmal von der eingelebten katholischen Fundamentalskepsis gegenüber der kapitalistischen Wirtschaftsweise insgesamt emanzipieren. Als entscheidende Initialzündung können hier die sogenannten *Kölner Richtlinien*, die vom Kölner Erzbischof Kardinal Schulte im Dezember 1926 veröffentlichten »Richtlinien zur sozialen Verständigung«, gelten, die den Kapitalismus strikt technisch-neutral als eine »auf Kapitalverwendung und Kapitalvermehrung eingestellte Wirtschaftsordnung« definierten, die als solche »vom christlichen Standpunkt nicht zu verwerfen« sei. Zu verurteilen sei lediglich die Gesinnung der zügellosen Erwerbssucht, die man aber, um Verwechslungen zu vermeiden, nicht als »kapitalistisch«, sondern als »mammonistisch« bezeichnen solle. Kirche und Katholiken sollten den dezidiert technisch zu fassenden Begriff des Kapitalismus deshalb nicht mehr pejorativ, sondern mit grundsätzlich positiver Konnotation verwenden.[5]

Auch Oswald von Nell-Breuning orientiert sich in seinen frühen Texten explizit am Tenor der *Kölner Richtlinien*. So feiert er sie 1928 als den zentralen Schritt, mit dem die Kirche die kapitalistische Wirtschaftsordnung endlich »als heute zu Recht bestehend anerkannt« (Nell-Breuning 1928: 4) habe. Ein Jahr später formuliert er auf dieser Grundlage eine Art wirtschaftstheoretischer

---

[5] Abgedruckt in: Nell-Breuning 1929: 9-12. Nell-Breuning selbst war an der Erarbeitung dieses Textes nicht beteiligt.

Indifferenzformel, der zufolge die kapitalistische Wirtschaftsordnung »an und für sich sittlich gleichgültig« sei; »eingespannt in eine Gesellschaftsordnung, wie sie sein soll, kann sie sogar gut und nützlich sein« (Nell-Breuning 1929: 7).

Allerdings gibt er mit seiner Forderung nach Einbettung dieser Wirtschaftsordnung in den Kontext einer »christlich-solidaristischen Gesellschaftsordnung« deutlich zu erkennen, dass es ihm – anders als den *Kölner Richtlinien*, die eine solche Einbettung nicht einfordern – darum geht, »über den Kapitalismus hinauszuführen und eine vollkommnere, weniger der Gefahr der Entartung ausgesetzte Wirtschaftsordnung zu entdecken und in ruhiger Entwicklung, ohne Erschütterungen und ohne Rechtsbruch, an die Stelle der gegenwärtigen und derzeit zu Recht bestehenden kapitalistischen Wirtschaftsordnung treten zu lassen« (ebd.: 8).

Wirtschaftsweise und/oder Klassengesellschaft?

Von zentraler Bedeutung für die Formierungsphase der katholischen Kapitalismustheorie waren in diesem Zusammenhang die Beratungen des kurzlebigen *Königswinterer Kreises*. Auf Initiative von Johannes Joseph van der Velden, des damaligen Generaldirektors des *Volksvereins für das katholische Deutschland* und späteren Aachener Bischofs, hatte sich ein zwischen 1930 und 1932 mehrfach in Königswinter tagendes wissenschaftliches Beratungsgremium gebildet, das katholische Perspektiven für die Gestaltung der Wirtschafts- und Sozialordnung erarbeiten sollte.

Hier wurden vor allem kapitalismustheoretische Motive Goetz Briefs’, Paul Jostocks und Gustav Gundlachs diskutiert, die über Nell-Breuning Eingang in die Enzyklika *Quadragesimo anno* finden sollten. So hatte etwa Paul Jostock, ähnlich wie Gundlach, in Anlehnung an Werner Sombart und in deutlicher Distanz zum Tenor der *Kölner Richtlinien* in einem Text aus dem Jahr 1928 betont, dass man den Kapitalismusbegriff nicht auf »ruchlosen Mammonismus« einzelner oder auf »eine äußere Methode der Technik« engführen dürfe (Jostock 1928: 2f.).

Er müsse vielmehr soziologisch bestimmt und auf »das Funktionalverhältnis Kapital-Arbeit« bezogen werden, in dem die eine soziale Gruppe »im Besitz sämtlicher erforderlichen geldwerten Güter ist, während die andere lediglich ihre persönliche Arbeitskraft besitzt und einschießt«. Und wenn »die grundsätzliche Möglichkeit, daß jede dieser beiden Gruppen als organisatorischer Wille die andere in Dienst nimmt und dann die Wirtschaft nach eigenem Gesetz und Interesse ablaufen läßt, (…) faktisch zugunsten der Kapitalbesitzer entschieden« ist, könne und müsse man – im Unterschied zu einer von der Arbeit dominierten Ordnung – von einem »kapitalistischen Wirtschafts-

system« sprechen (ebd.: 6).[6] Der Begriff des Kapitalismus sei deshalb, so Jostock, »allein anzuwenden auf die historisch nun einmal gegebene Erscheinung des Modernen Kapitalismus, für die sie geprägt wurde und die fast immer gemeint wird mit dem Wort« (ebd.: 7).

Nell-Breuning eignet sich in den Königswinterer Beratungen die für die katholische Kapitalismustheorie hinfort zentrale Differenzierung von »kapitalistischer Wirtschaftsweise« und »kapitalistischer Klassengesellschaft« an, die er im Kern bis zu seinem Lebensende beibehalten wird. Seit dieser Zeit distanziert er sich – wie er rückblickend betont – auch deutlich von der »harmlosen Definition« der *Kölner Richtlinien*, die mit ihrem Topos von der auf Kapitalverwendung und Kapitalvermehrung eingestellten Wirtschaftsordnung »jegliche ernste Problematik ausgeklammert hatten«, da sie den Kapitalismus damit bestimmten als etwas, »worüber zu diskutieren sich nicht lohnte, da mehr oder weniger jede nicht absolut stationäre Wirtschaft unter diese Definition fiel« (Nell-Breuning 1972: 106). Eine derartige Engführung treffe aber nicht das, »worum es wirklich geht«; sie »erscheint vielmehr eigens dazu erfunden zu sein, um vom Thema abzulenken« (Nell-Breuning 1986: 46).

Quadragesimo anno: Lehramtliche Kapitalismuskritik

Über Nell-Breuning fand diese Differenzierung von Wirtschaftsweise und Klassengesellschaft Eingang in die 1931 erschienene Enzyklika *Quadragesimo anno*. Papst Pius XI. erklärt hier die »Spaltung der Gesellschaft in zwei Klassen« – mit der Folge, dass »das Kapital die Lohnarbeiterschaft in seinen Dienst nimmt, um die Unternehmungen und die Wirtschaft insgesamt einseitig nach seinem Gesetz und zu seinem Vorteil ablaufen zu lassen« – zu einer grundsätzlichen »Verkehrtheit«, wobei er zugleich betont, dass die kapitalistische Wirtschaftsweise »nicht in sich schlecht« (QA: 101) sei. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Nell-Breuning 1968 auf eine spezifische Schwäche von *Quadragesimo anno* hinweist, die er in den frühen 1930er Jahren noch nicht im Blick hatte. Während Briefs und Jostock nämlich ausdrücklich auf »zwei Möglichkeiten« der wechselseitigen Indienstnahme von Kapital und Arbeit hingewiesen hatten – die real existierende kapitalistische Indienstnahme der Arbeit durch das Kapital und die theoretisch ebenfalls mögliche laboristische Indienst-

[6] Jostock orientiert sich hier an einer Formulierung von Goetz Briefs, der 1926 erklärt hatte: »Kapitalismus und dienende Stellung der Arbeit bedingen sich, weil das Kapital die gesellschaftliche Wirtschaft organisiert. Die beiden grundsätzlichen Möglichkeiten: gesellschaftliches Kapitalsystem und gesellschaftliches Arbeitssystem sind faktisch zugunsten des ersteren entschieden.« (Briefs 1926: 147)

nahme des Kapitals durch die Arbeit, gehe die Enzyklika »über die nicht-realisierte Alternative mit Stillschweigen hinweg«. In diesem Rahmen habe sie aber nicht, wie nicht selten suggeriert werde, die kapitalistische Variante der Indienstnahme, sondern nur die »kapitalistische Wirtschaftsweise« als *non intrinsece mala* (nicht in sich schlecht) bezeichnet. Dies habe allerdings ausgereicht, um *Quadragesimo anno* so zu interpretieren, als ob »nur Entartungen des Kapitalismus zu beklagen seien« (Nell-Breuning 1972: 108).

Mit *Quadragesimo anno* erhielt, wie Nell-Breuning immer wieder betonte, die marxistische Begrifflichkeit von Klassengesellschaft und Klassenkampf explizit ein kirchliches Heimatrecht. Dieses Lehrschreiben spricht von Proletariat und Bourgeoisie, von Klassengegensätzen und Klassenauseinandersetzungen; und diese Rezeptionsleistung geht zentral auf Nell-Breunings zwei Jahre jüngeren Ordensbruder Gustav Gundlach zurück, der seit den späten 1920er Jahren thematisch einschlägige Artikel für das katholische *Staatslexikon* verfasst und darin u.a. die gerade von den katholischen Arbeitervereinen seiner Zeit vertretene Idee der »Standwerdung« der Arbeiterschaft frontal verabschiedet hatte (vgl. Gundlach 1929a; 1929b). Gundlach hatte den Klassenkampf hier als einen notwendigen »Prozeß zur organischen Gesundung der Gesellschaft« (Gundlach 1929b: 396) beschrieben; und auch *Quadragesimo anno* habe in diesem Sinne die Legitimität des Klassenkampfes betont, da die »Verkehrtheit« des Kapitalismus ohne die »vom Gerechtigkeitswillen getragene Auseinandersetzung zwischen den Klassen« (QA: 114) nicht zu überwinden sei. Von daher habe der Klassenkampf, solange er nicht in Hass und Feindseligkeit ausarte, auch in der katholischen Soziallehre, wie Nell-Breuning betont, »ganz wie bei Marx zum Ziel, die Klassenlage und damit die Klassengesellschaft selbst aufzuheben«, um an deren Stelle eine Gesellschaft zu setzen, »in der es keine Ausbeutung des Menschen durch den Menschen mehr geben soll« (Nell-Breuning 1969: 27).

Von einer katholischen Verharmlosung der gesellschaftlichen Konfliktlagen könne deshalb keine Rede sein, auch wenn sich durchaus »manche katholische Autoren (…) einer ›Verniedlichung‹ schuldig gemacht haben« (ebd.: 21). Zwar sei die fundamentale Konfliktivität der gesellschaftlichen Verhältnisse und die Normalität hart geführter sozialer Macht- und Interessenskämpfe in der Kirche lange Zeit unterschätzt worden; die mit *Quadragesimo anno* vollzogene Rezeption der Marxschen Klassenanalyse habe aber die Voraussetzungen für einen unverstellten Blick auf die realen Gegebenheiten kapitalistischer Klassengesellschaften geschaffen. In diesem Sinne habe die katholische Soziallehre von Marx gelernt, »geschichtlich zu denken« (ebd.: 30), d.h. die gesellschaftlichen Realitäten nicht als vorab feststehende und in ihren Wesensstrukturen in der göttlichen Schöpfungsordnung verankerte Entitäten zu verstehen, sondern »als etwas, das wird, das sich wandelt und das sinnvoll zu gestalten uns

aufgegeben ist« (ebd.: 88). Dass »soziale Strukturen nicht schlechthin gegeben und als solche hinzunehmen sind« (ebd.: 28), habe man ebenso von Karl Marx gelernt wie die Einsicht, »den Strukturen und Institutionen die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken«, »ihr ungeheures Gewicht bei all unseren Überlegungen in Rechnung zu stellen« und dabei »vor allem ihre weitgehende Gestaltbarkeit« in den Blick zu nehmen (ebd.: 29f.).

Den Kapitalismus im Kapitalismus überwinden

Auch in der wirtschaftlichen Blütezeit der Adenauer-Ära, als die Rede von der »nivellierten Mittelstandsgesellschaft« (Helmut Schelsky) aufkam, lässt Nell-Breuning keinen Zweifel daran, dass auf die sozialen Verhältnisse der Bundesrepublik nach wie vor die Rede von der »Klasse der Kapitalisten« und der »Klasse der Proletarier« in Anschlag zu bringen sei. Zwar sei der kapitalistischen Wirtschaft zu attestieren, dass sie – nicht zuletzt unter dem Einfluss der Gewerkschaften – »im Ergebnis die wirtschaftliche Lage, den Versorgungsgrad auch derer, die auf der Schattenseite des Lebens sitzen, ganz merklich gebessert hat und ständig weiter verbessert« (Nell-Breuning 1960: 84). Dennoch falle der vermehrte, von Arbeit und Kapital gemeinsam produzierte gesellschaftliche Reichtum »immer noch zum allergrößten Teil den über Kapital verfügenden Unternehmern zu« (ebd.: 39), während die Lohnarbeiterschaft »zu keiner nennenswerten Vermögensbildung« (ebd.: 43) gelangt sei.

Die kapitalistische Klassengesellschaft ist und bleibt damit auch für den späten Nell-Breuning nach wie vor eine Gesellschaftsformation, die grundsätzlich zu überwinden sei. Und auch wenn man bis heute neben der privatkapitalistisch-westlichen nur die staatskapitalistisch-östliche Gesellschaftsvariante kenne, dürfe man fragen, ob und wie sich eine Entwicklung hin zu einer sozialen Ordnung mit »kapitalistischer Wirtschaftsweise«, aber ohne »kapitalistische Klassengesellschaft« vorantreiben lasse. So hätten in der Vergangenheit bereits »freie gesellschaftliche Kräfte, insbesondere die organisierte Selbsthilfe der Arbeitnehmer (Gewerkschaften u.a.m.) und staatliche Maßnahmen der Sozial- und Wirtschaftspolitik (…) zusammengewirkt«, um die liberalkapitalistische in die »sozial temperierte« Klassengesellschaft zu transformieren. Und so könne es auch in Zukunft gelingen, durch »ein weiteres Zusammenwirken der organisierten Selbsthilfe der Arbeitnehmer und des eine entschiedene und zielklare soziale Strukturpolitik treibenden Staates (…) den Lauf der kapitalistischen Wirtschaft noch weiter zu wenden«; und zwar so, »daß die trotz allen Aufstiegs der Arbeitnehmerschaft immer noch bestehende Proletarität und damit die kapitalistische Klassengesellschaft abgebaut wird und allmählich verschwindet« (ebd.: 51f.). Es bleibt für Nell-Breuning also auch in der Zeit

der Bundesrepublik dabei: Mit der kapitalistischen Klassengesellschaft »können wir keinen Frieden machen« (ebd.: 91).

Nell-Breunings letzte monografische Beschäftigung mit marxistischer Kapitalismuskritik stammt aus dem Jahr 1974 (Nell-Breuning 1986), als der bundesdeutsche Wohlfahrtskapitalismus auf dem Höhepunkt seiner Erfolgsgeschichte stand und neomarxistische Aufbrüche an vielen Universitäten für einen neuen Boom der Kritik am Kapitalismus sorgten. Im Blick auf die bundesrepublikanische Wirtschafts- und Sozialordnung spricht Nell-Breuning dabei nicht von der »Sozialen Marktwirtschaft«, sondern in Übernahme einer ursprünglich von Goetz Briefs geprägten, allerdings vom Affirmativen ins Kritische gewendeten Wortschöpfung vom »sozial temperierten Kapitalismus« (vgl. ebd.: 126 u.ö.).[7] Gegen den ökonomischen Determinismus der marxistischen Gesellschaftstheorien betont er hier mit Nachdruck, der Kapitalismus sei »eine höchst komplexe Realität« (ebd.: 43), die für menschliches Gestaltungs- und Veränderungshandeln grundsätzlich offen sei, sodass der Weg zur Überwindung des Kapitalismus nicht zwangsläufig über eine katastrophische Krise oder eine gewaltsame Systemveränderung laufen müsse. Dennoch gehe es der marxistischen Kapitalismuskritik zu Recht nicht um »Auswüchse« des Kapitalismus, sondern um die grundlegend ungerechte Sozialstruktur einer Gesellschaft, in der die Kapitalbesitzer danach trachten, »den von ihnen organisierten Wirtschaftsprozeß auch in ihrem Sinne ablaufen zu lassen« (ebd.: 57).

Nell-Breuning beklagt in diesem Zusammenhang vor allem die Tatsache, »daß der in den privaten Unternehmen geschaffene, in der Hauptsache in Produktionsmitteln bestehende Zuwachs an Reichtum größtenteils den Inhabern dieser Unternehmen zuwächst«, was seine Ursache »in der derzeitigen Kapitalstruktur der Unternehmen« habe (ebd.: 79). Auf dem Feld der Unternehmensverfassung lasse sich aber – unter vorläufiger Inkaufnahme der fortbestehenden ungleichen Vermögensverteilung – die Vormachtstellung des Kapitals, so Nell-Breunings Überzeugung, durch eine wirklich paritätische Machtverteilung zwischen Arbeit und Kapital in den Unternehmen überwinden. Dann würden diese ihre Investitionsentscheidungen zwar weiterhin an Marktsignalen ausrichten; die problematische Engführung auf das kurzfristige Gewinnstreben des Kapitals sei dann aber überwunden, da beide Seiten zunächst einmal ihre gemeinsamen Interessen am Bestand und Erfolg des Unternehmens berücksichtigen müssten. Und damit ließe sich nicht nur die bisherige Fixierung auf die Kapitalrendite überwinden, sondern auch die strukturelle Ungerech-

---

[7] Nell-Breunings Verhältnis zu Briefs und Gundlach wurde in der Nachkriegszeit zunehmend problematisch, da diese nun auf eine deutlich kapitalismusfreundliche Position umschwenkten, während Nell-Breuning unverändert am Ziel der Überwindung der kapitalistischen Klassengesellschaft festhielt.

tigkeit, dass die aus dem gemeinsam erwirtschafteten Ertrag des Unternehmens finanzierten Investitionsgüter ganz selbstverständlich in den alleinigen Besitz der Kapitalseite übergehen.

In der Einführung einer paritätisch strukturierten Unternehmensverfassung sieht der Nell-Breuning der 1970er und 1980er Jahre deshalb einen entscheidenden Schritt zur Überwindung der Klassengesellschaft. Wenn Kapitalismus nämlich bedeute, als Arbeitnehmer von den Interessen des Kapitals abhängig zu sein: »abhängig von Vorgesetzten im Betrieb und von Entscheidungen einer Unternehmensleitung, an deren Bestellung man nicht mitgewirkt hat und die darum ihre Entscheidungen einseitig als Sachwalterin des Kapitalinteresses und damit eines für die Arbeitnehmer fremden Interesses treffen«, dann hätten wir, wie er formuliert, »bei Machtgleichgewicht von Arbeit und Kapital, auch wenn die Vermögensverteilung nach wie vor sehr ungleichmäßig ist und der Ablauf der Wirtschaft den gleichen ›Bewegungsgesetzen‹ folgt wie bisher, keinen Kapitalismus mehr vor uns« (ebd.: 70f.). Denn dieser wäre überwunden, wenn »die Initiative und die Führung in der Wirtschaft« (Nell-Breuning 1969: 26) nicht länger beim Kapital läge, sondern ersetzt würde durch die »Gleichberechtigung von Kapital und Arbeit, die gemeinsam die Führung einem Dritten übertragen, der Schlüsselfigur moderner, dynamisch-expansiver Wirtschaft, dem Unternehmer« (ebd.: 15). Richtig verstanden, sollte der Unternehmer nämlich »durch das Vertrauen beider Produktionsfaktoren bestellt und getragen und beiden gegenüber verantwortlich sein« (ebd.: 34) und nicht einfach »hinter dem ›Kapitalisten‹, d.i. dem Geldgeber und/oder Inhaber des Unternehmens« (ebd.: 46) verschwinden.

Wenn man auf einem solchen Weg vorankommen wolle, seien allerdings zentrale Machtfragen zu stellen. »Mit bloßen Begründungen – und seien sie noch so überzeugend – erreicht eine benachteiligte gesellschaftliche Gruppe nichts; dazu muß sie Macht entfalten, Druck ausüben.« (Ebd.: 23) Denn schließlich seien es nicht »irgendwelche ökonomische oder sonstige Bewegungsgesetze, die der Wirtschaft den Weg vorschreiben und darüber entscheiden, zu welchem Ziel sie führt, sondern es sind die von Menschen getroffenen und kraft der Macht, über die sie verfügen, durchgesetzten Entscheidungen« (Nell-Breuning 1986: 71). Und dies gelte erst recht, wenn man tiefgreifende strukturpolitische Veränderungen durchsetzen wolle, um »die Entwicklung in eine andere Richtung zu leiten als diejenige, die sie unter dem Einfluß der Marktkräfte nehmen würde« (ebd.: 121). Es bleibt also dabei: der Kapitalismus ist auch für den späten Nell-Breuning erst dann überwunden, wenn die Verwiesenheit auf Arbeitsmarkt und Lohnarbeitsverhältnis für die Lebensbedingungen der vom Mitbesitz am Produktivkapital und von paritätischer Mitbestimmung in den Unternehmen ausgeschlossenen Bevölkerungsschichten keine existenzielle Bedeutung mehr hat. Dies ist für ihn dann der Fall, wenn

die Arbeitsseite auf allen Ebenen des wirtschaftlichen Geschehens, betrieblich und überbetrieblich, im kollektiven Arbeitsrecht und bei sämtlichen Entscheidungen der Wirtschafts- und Sozialpolitik gleichberechtigt beteiligt ist.

Literatur

Briefs, Goetz (1926): Das gewerbliche Proletariat, in: Grundriss der Sozialökonomik, IX. Abteilung: Das soziale System des Kapitalismus, I. Teil: Die gesellschaftliche Schichtung im Kapitalismus, Tübingen, S. 142-240.

Gundlach, Gustav (1929a): Art. Klasse, in: Staatslexikon. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft. 5. Aufl., Bd. 3, Freiburg, S. 383-392.

Gundlach, Gustav (1929b): Art. Klassenkampf, in: Staatslexikon. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft. 5. Aufl., Bd. 3, Freiburg, S. 394-399.

Hohoff, Wilhelm (1921): Die wissenschaftliche und kulturhistorische Bedeutung der Karl Marx'schen Lehre, Braunschweig.

Jostock, Paul (1928): Der Ausgang des Kapitalismus. Ideengeschichte seiner Überwindung, München/Leipzig.

Nell-Breuning, Oswald von (1928): Grundzüge der Börsenmoral, Freiburg.

Nell-Breuning, Oswald von (1929): Kirche und Kapitalismus (Wirtschafts- und sozialpolitische Flugschriften, 1), Mönchengladbach.

Nell-Breuning, Oswald von (1960): Kapitalismus und gerechter Lohn, Freiburg.

Nell-Breuning, Oswald von (1966): Wir stehen alle auf den Schultern von Karl Marx, in: Günter Gaus (Hrsg.), Zur Person. Porträts in Frage und Antwort. Band II, München, S. 188-198.

Nell-Breuning, Oswald von (1969): Auseinandersetzung mit Karl Marx (Theologische Fragen heute, 13), München.

Nell-Breuning, Oswald von (1972): Der Königswinterer Kreis und sein Anteil an »Quadragesimo anno« (1968), in: Ders., Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre, Düsseldorf, S. 99-115.

Nell-Breuning, Oswald von (1986): Kapitalismus – kritisch betrachtet. Zur Auseinandersetzung um das bessere »System« (1974). Durchgesehene Neuausgabe, Freiburg.

Pius XI. (1931): Quadragesimo anno, in: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands e.V. (Hrsg.), Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. 9. Aufl., Köln/Kevelaer 2007, S. 61-120.

Verbandszentrale der katholischen Arbeitervereine Westdeutschlands (Hrsg.) (1930): Soziallehre der Kirche und Arbeiterbewegung. Roms Stellung zu wichtigen sozialen Gegenwartsfragen. Die Adresse des Reichsverbandes der katholischen Arbeitervereine Deutschlands an den Heiligen Vater und die darauf erteilte Antwort, Gladbach/Rheydt.

Günter Wirth

Marxismus, Glauben und Religion in der DDR[1]

Wie die Dinge unmittelbar nach 1945 lagen, konnte angesichts des militärischen, wirtschaftlichen und politischen Zusammenbruchs und der Infragestellung der geistig-moralischen Positionen nicht sofort mit konstruktiven theoretischen Aussagen im christlichen Umfeld gerechnet werden. Allerdings schien trotz allem klar zu sein, dass es der Sozialismus und das Christentum seien, von denen aus allein ein Neuaufbau und eine geistige Neuorientierung möglich seien. So ist nicht verwunderlich, wenn zunächst im politischen Raum vom CDU-Vorsitzenden Jakob Kaiser (dies seit Ende 1945) die Konzeption eines christlichen Sozialismus bzw. eines Sozialismus aus christlicher Verantwortung (Kaiser 1946) entwickelt wurde. Diese konnte selbstredend nicht allein als politische Losung stehen bleiben, sie musste theoretisch unterfüttert werden. Hierzu wurden angesichts mangelnder verlegerischer Möglichkeiten der CDU, insbesondere in deren Zeitungen, Artikelfolgen zum Sozialismus aus christlicher Verantwortung publiziert, so in der damals besten CDU-Zeitung »Die Union«, Dresden, von dem katholischen Sozialwissenschaftler Dr. Josef Bock und von Dr. Karl Buchheim, Mitglied des sächsischen Landtages und Dozent für Parteiengeschichte an der Leipziger Universität. Dr. Joachim Tiburtius, der spätere Westberliner Senator, der noch bis 1946 in Leipzig gelehrt hatte, brachte eine Schrift im Zeitungsverlag der »Neuen Zeit« über »Christliche Wirtschaftsordnung« heraus (Tiburtius 1947; Peters 1946; Wirth 1995). Hierher gehört auch eine damals widersprüchlich aufgenommene Arbeit von Otto Heinrich von der Gablentz, Mitbegründer der CDU und später Professor am Otto-Suhr-Institut der FU, »Über Marx hinaus«[2] (Gablentz 1946). 1947 erschien vom praktischen Theologen der Leipziger Universität Alfred Dedo Müller das viel beachtete Buch »Christus oder Prometheus«, in dem sich der Mitbegründer der Leipziger CDU auch konstruktiv mit dem Marxismus auseinandersetzte, und fast gleichzeitig publizierte ein lutherischer Kirchenmann, Fritz Heidler, in der Zeitschrift für kirchliche Mitarbeiter »Die Zeichen der Zeit« 2-3/1947 Thesen über Christentum und Sozialismus. Von zentraler Bedeutung

[1] Stark gekürzte Fassung des Beitrags: Günter Wirth: Marxismus, Glauben, Religion, Notwendige Bemerkungen zu einem Buch von Uwe-Jens Heuer, in: UTOPIE kreativ, H. 201/202 (Juli/August 2007), S. 724-739. G. Wirth setzt sich darin kritisch mit dem Buch auseinander: Uwe-Jens Heuer 2006.

[2] Zur Programmatik des »Christlichen Sozialismus« vgl. Baus 2001: 255ff.

für die evangelischen Kirchen in der SBZ war die Rezeption des vor Restauration warnenden sogenannten »Darmstädter Wortes« der evangelischen Bruderschaften in den Kirchenzeitungen der SBZ.[3] Schließlich muss auch das Erwähnung finden, was zunächst eher nur nachrichtlich über die theologischen Auseinandersetzungen in Osteuropa bekannt wurde, von J. L. Hromádka in Prag[4] und von Bischof Albert Bereczky in Budapest vor allem.

Man würde allerdings die Situation um 1946/47 und den tatsächlichen theoretischen Horizont verfehlen, wenn man jenseits solch subjektiv wahrgenommener Momente übersähe, dass 1946 in Berlin eine Begegnung zwischen dem evangelischen Theologen, der gleichsam im Zentrum der theologischen Auseinandersetzung und der gesellschaftlichen Neuorientierung stand, Karl Barth, und Exponenten der SED, zumal Wilhelm Pieck, stattfand. Es ist dies das objektive Moment, das hier festzuhalten ist. In der Folge kam es denn auch zu einer Beratung des Zentralsekretariats der SED über Partei und Kirche, an der alle Pfarrer und Theologen, die der SED angehörten, teilnahmen. Das Referat auf dieser Tagung wurde vom damaligen Kulturpolitiker der Partei, Otto Meier, gehalten (Wirth 1988). Es war dies, gerade in unserem Kontext, noch eine Zeit der Offenheit, der geistigen Auseinandersetzung (übrigens auch auf der Seite der Sowjetischen Militäradministration, deren Kulturoffiziere anfänglich ein ausgesprochen gutes Verhältnis zu den Kirchen hatten, so Kapitän Jermolajew in Berlin und Oberleutnant Kotschetow in Dresden, mit dem Karl Barth während seines dortigen Aufenthalts 1947 zur Einführung des Landesbischofs Hugo Hahn aufschlussreiche Gespräche führte).

Seit Ende der 1940er Jahre und erst in der Folgezeit wurde die Lage komplizierter, weil seitens der Exponenten des Marxismus-Leninismus keine Debattenbeiträge von theologischer Seite zum Marxismus, geschweige denn Dialoge zwischen Marxisten und Theologen gewünscht und geduldet wurden. In den theologischen Fakultäten musste denn auch der Marxismus-Leninismus von Parteiphilosophen vertreten werden, und wenn Theologen in ihren Vorlesungen und Vorträgen »Anknüpfungspunkte« suchten, wie der schon genannte Prof. Jenssen (der diesen Begriff im Rahmen seiner Überlegungen zur »intellektuellen Diakonie« so prägte), dann wurden sie verdächtigt, Apologetik oder – noch schlimmer – »ideologische Koexistenz« zu betreiben.[5]

---

[3] Zu Alfred Dedo Müller vgl. Günter Wirth 1991. Zum Darmstädter Wort vgl. Günter Wirth 1997. Dort weitere Belege.

[4] Schon im Frühjahr 1951 war J.L. Hromádka in Berlin, traf Otto Nuschke und diskutierte in der Humboldt- Universität mit Heinz Kamnitzer, Walter Hollitscher und Liselotte Richter über Marxismus und Christentum. Vgl. Wirth 1964.

[5] Als ich in dem damals von mir redigierten »Evangelischen Pfarrerblatt« von Heft 9/1971 bis Heft 6/1972 eine Artikelserie des Kreiskatecheten Herbert Gerhardt, Nordhausen, über das Thema »Zur möglichen Verwendung deutschkundlicher Stoffe im ka-

Versuche der Theoriebildung in der DDR …

Immerhin ist nicht zu übersehen, dass es im christlichen Umfeld, zumal in der ersten Hälfte der 1950er Jahre, doch noch Versuche gab, das Verhältnis von Christentum und Marxismus zu klären – nicht nur, angesichts der neuen Machtverhältnisse, im Alltag, also administrativ, sondern auch in theoretischer Hinsicht. Hierzu erfolgte, wie 1946 mit dem »christlichen Sozialismus«, ein erster Anstoß aus dem politischen Raum, aus dem der CDU Otto Nuschkes.[6] Auf einer Arbeitstagung im Herbst 1951 in Meißen legte sie Thesen des »Christlichen Realismus« vor, in denen – ausgehend von den sozial fortschrittlichen Strömungen in der Christenheit – die zeitgenössischen Debatten, wie ich sie andeutungsweise skizziert habe, zugunsten einer eigenständigen weltanschaulichen Position bei der Entscheidung für den Sozialismus verarbeitet wurden. Diese Thesen wurden mehr als ein Jahr diskutiert, vor allem in den Zeitungen der CDU und in mehreren Broschüren, um dann zwar auf dem 6. Parteitag 1952 in Berlin angenommen und doch praktisch sogleich wieder aus dem Verkehr gezogen zu werden: Die SED hielt die Thesen – man bedenke die neue Lage nach der II. Parteikonferenz – für eine gegen den Marxismus gerichtete »christliche Gesellschaftswissenschaft«, während sich die Kirchen gegen sie als Ausdruck eines »roten DC-Christentums« wandten, also einer »roten« Neuauflage der NS-»Deutschen Christen«.[7]

In Wahrheit waren die Thesen weder das eine noch das andere. Es war einer der bedeutendsten damaligen Kirchenmänner, Präses D. Kurt Scharf, der in einem Aufsatz diese Thesen als Signalelement einer neuen Entwicklung des geistigen Lebens im Sozialismus ansah und sie neben die Arbeit von Generalissimus Stalin (so schrieb Scharf) über die Sprachwissenschaft stellte.

Was die CDU auf ihre Weise in ideologischen Diskussionen und deren Zusammenfassung anstrebte, entwickelten Theologen, zumal religiös-sozialistische, in ihren Studien. Dies gilt vor allem für Emil Fuchs mit seinem 1952 erschienenen Buch »Marxismus und Christentum« (Fuchs 1952; Fuchs 1956; Fuchs 1959), in der es um das ging, was Heuer im marxistischen Diskurs vermisste, um Ethik, um »Lebenshaltung«. Immer mit Nachdruck vom erst »werdenden Sozialismus« sprechend, machte Fuchs thesenhaft klar, und in sei-

---

techetischen Unterricht« abdruckte, hatte ich damit erhebliche Komplikationen mit dem Volksbildungsministerium. Weitere Folgen dieser Art wurden untersagt.

[6] Otto Gustav Nuschke (1883-1957) war CDU-Vorsitzender in der Sowjetischen Besatzungszone und in der DDR sowie stellvertretender Ministerpräsident der DDR. Er setzte sich in den 1950er Jahren für die Normalisierung der kirchlich-staatlichen Beziehungen in der DDR ein und führte dazu intensive Verhandlungen. (Anm. von Franz Segbers)

[7] Hierzu ausführlich Wirth 2000: 476ff.

nen Ethikbänden entfaltete er diese Thesen: »Wir sind Masse, und wir sind ein ›Ich‹ (…) Wir sind Masse, wir haben ein ›Du‹«. (Wirth 1984) Wird also mit den Büchern (und der Haltung!) von Emil Fuchs das theoretisch am meisten ausgereifte Konzept aus religiös-sozialistischem Umfeld (bei Heuer, F.S.) ignoriert, kommt wenigstens das Pointierteste aus (eigenständiger) barthianischer Sicht ins Blickfeld (und dieses theoretische Konzept ist allerdings zugleich eine kirchenpolitische Manifestation). Gemeint ist die »Absage an das konstantinische Zeitalter« in dem Hauptvortrag des Cottbusser Generalsuperintendenten D. Günter Jacob vor der außerordentlichen Synode der EKD am 28. Juni 1956. Dort heißt es u.a. – und dies muss man wenigstens zitieren, um annähernd begreifen zu können, welche »konstantinische Wendung« in diesen Aussagen enthalten ist: »Von wachen Geistern ist die Situation der Christenheit im heutigen Europa dahin gekennzeichnet worden, daß das Ende des konstantinischen Zeitalters gekommen ist (…) Im östlichen Bereich ist [es] (…) als Folge der vehementen Offensive der Weltanschauung des dialektischen und historischen Materialismus und als Folge der von ihr bewirkten revolutionären Akte staatlicher Umgestaltung und gesellschaftlicher Neuordnung heute für jedermann sichtbar. Im westlichen Bereich dagegen kann man die auch dort wahrhaftig alarmierenden Symptome dieses Endes durch die Restaurierung traditioneller Fassaden für das öffentliche Bewußtsein noch verdecken (…) Unsere Situation im Osten muß dahin charakterisiert werden, daß im Anbruch eines nachkonstantinischen Zeitalters (…) die Luft bereits klar, sauber und offen, auch voller Feindschaft und Gefahr geworden ist, während in der westlichen Welt die vielfältigen Strömungen einer theoretischen und praktischen Gottlosigkeit sich nicht mit eruptiver Gewalt zu jenen Gewittern verdichtet und entladen haben, die die gesamte Atmosphäre reinigen (…)« (Mau 2005: 57ff.)

Es war dies, noch dazu auf einer gesamtdeutschen Synode ausgesprochen und dort weitgehend befremdet aufgenommen, die deutlichste Proklamation einer geistigen und geistlichen Neuorientierung, die ein politisches Angebot implizierte, allerdings unter der Voraussetzung von Eigenständigkeit und Möglichkeit des offenen Diskurses. Ihn suchte Jacob damals mit Naturwissenschaftlern – so lud er, was Walter Ulbricht auf dem V. Parteitag der SED 1958 zu einer Polemik veranlasste, Werner Heisenberg nach Cottbus ein, um seine Weltformel erläutern zu lassen, und er hätte auch mit marxistischen Gesellschaftswissenschaftlern diskutiert, wenn …

Denn was in diesem Umfeld geschah, ereignete sich, von der zeitlich begrenzten Wirksamkeit des Jenaer Instituts von Olof Klohr[8] und gelegentlichen

---

[8] Seit Dezember 1963 in Jena Ordinarius für wissenschaftlichen Atheismus. Auf Initiative von Theologen und der CDU, aber letztlich in Verantwortung der neuen SED-Führung unter Honecker wurde das Institut nach Güstrow verlagert. (Anm. Franz Segbers)

Veröffentlichungen u.a. von Gerhard Winter, Greifswald, über Bonhoeffer abgesehen, weitgehend im nicht-öffentlichen Raum (dies später zumal im Umfeld des von Heuer so überaus gewürdigten Hans Lutter und seiner subkutanen Einrichtung in Güstrow). Ebenso nicht öffentlich, akademisch war »auf der anderen Seite« zu registrieren, dass in Vorlesungen an den theologischen Fakultäten der DDR-Universitäten (jenseits des Marxismus-Leninismus) und an den drei kirchlichen Hochschulen (religions-)philosophische Aspekte zur Geltung kamen, die Marx und Engels nicht außen vor ließen, so etwa bei Hans-Georg Fritzsche in Berlin und bei Helmut Fritzsche in Rostock, vor allem bei Richard Schröder im Berliner Sprachenkonvikt. Gelegentlich konnte sich dies sogar in einer veröffentlichten Studie niederschlagen, nämlich in einem schlicht »Diskussionsbeitrag« genannten fulminanten Aufsatz namens »Kirchengeschichte oder Christentumsgeschichte?« von Wolfgang Ullmann aus dem Jahre 1976. Im Zusammenhang der für die reformatorische Kirche zentralen Frage der Rechtfertigungslehre stellt Ullmann fest, dass sich diese mit der Religionskritik von Karl Marx (in der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie) insofern treffe, als es die Liebe sei, die den Glauben ermächtige, seine Freiheit gegen menschliche Traditionen, Riten und Zeremonien zu behaupten:

»Wenn diese (die Religionskritik von Marx, G.W.) in der Religion eine Institution der Selbstknechtung des Menschen sieht, dann deckt sie damit die katastrophalen sozialen Folgen dessen auf, was vom reformatorischen Ansatz aus theologisch als Selbstrechtfertigung bezeichnet werden muß. Die Kirchengeschichte sollte sich in der Aufnahme der Marxschen Religionskritik nicht, wie es weithin geschieht, im Rahmen der Religionssoziologie von Weber und Troeltsch bewegen. Denn die Kritik der religiösen Selbstentfremdung des Menschen zielt sehr viel weiter als nur auf eine phänomenologische Analyse von Basis-Überbau-Relationen oder auch darauf, der Frage nach dem sogenannten Sitz im Leben eine aktuelle Verschärfung abzugewinnen.« (Ullmann 1981: 124f.)

Der damalige Dozent einer der drei in der DDR sogenannten illegalen kirchlichen Hochschulen und spätere Bürgerrechtler, der in DDR-Zeiten eine nonkonformistische Haltung einnahm wie, auf andere Weise, nach der Wiedervereinigung erst als Bundestags-, dann als Europaabgeordneter der Bündnisgrünen, war es also, der wie Jacob und (ihm allerdings in zentralen Fragen entgegen) Emil Fuchs den theoretischen Ansatz im Marxismus aufnahm und offen für eine menschendienliche Debatte, die Selbstkritik wie Kritik einschloss, offen war. Aber, wie gesagt…

… unter den Schatten der kirchenpolitischen Konflikte

Es hätte sich daher angeboten, zur Bestimmung von Phasen in der Entwicklung der kirchlich-staatlichen Beziehungen in der DDR die beiden Dokumentenbände vorzunehmen, die schon in der DDR herausgegeben worden waren (Dohle 1967),[9] übrigens im ersten mit solchen der »Vorgeschichte«, wie sie oben angeführt worden waren, um sie durch die von Joachim Heise und Horst Dohle betreuten Dokumentenbände aus der Nachwendezeit zu ergänzen. Daraus hätte sich, was bei Heuer nur am Rande vorkommt, ergeben, dass bis 1948/49 eine relative Stabilität in den Beziehungen von Kirche und Staat und eine gewisse Pluralität in den geistigen Auseinandersetzungen (wie ebenfalls oben skizziert) geherrscht haben. Dann kommt es, was bei Dähn[10] die erste Phase ist, zur Konfrontation (Konflikt zwischen Otto Grotewohl und Bischof Otto Dibelius 1950, Auseinandersetzungen um die Junge Gemeinde 1952/53, Einführung der Jugendweihe 1954, instrumentiert durch forcierte atheistische Propaganda usw.), weiter zu einer zweiten Phase des Abbaus dieser Spannungen, freilich nicht ohne immer neue Irritationen: »Kommuniqué« von 1958 über Verhandlungen der DDR-Kirchen mit der Regierung der DDR ohne EKD, Rückfälle in die Konfrontation (Fall Brüsewitz); Verfassungsdebatte und Bildung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1968/69. Schließlich wird eine dritte Phase als eine solche der Entspannung bezeichnet mit dem Höhepunkt des 6. März 1978, der Begegnung des Staatsratsvorsitzenden mit der Leitung des Kirchenbundes, verbunden mit konkreten Zusagen in offenen Fragen, ohne dass es nicht bald wieder zu Rückfällen gekommen wäre, nämlich an den Stellen, die am 6. März 1978 staatlicherseits ausgeblendet blieben (Volksbildung vor allem).

Das Kreuz mit dem Dialog

Wenn Heuer verschiedentlich diesen Begriff aufnimmt, muss er letztlich konzedieren, dass es zu einem solchen kaum gekommen sei. Hierbei beruft er sich auf Olof Klohr, der in den 1960er Jahren an damals möglichen Versuchen eines solchen Dialogs beteiligt war – öffentlich manifest insbesondere im Beiheft zur

---

[9] Die Fortsetzung dieser Dokumentation wurde trotz vielfältiger, immer neuer Versuche untersagt; als 1988 »grünes Licht« gegeben wurde, war es schon zu spät.

[10] Das Spitzengespräch vom 6. März 1978 – Glücks- oder Sündenfall? 20 Jahre danach. Referat von Martin Onnasch (Greifswald), Diskussion im Podium (u.a. mit Manfred Stolpe) und Diskussion im Plenum (u.a. mit Horst Dähn, Christoph Demke, Günter Krusche, Albrecht Schönherr, Günter Wirth) = Schriftenreihe des Instituts für Vergleichende Staat-Kirche-Forschung, Heft 5.

DDR-Ausgabe von Teilhard de Chardins, des französischen katholischen Priesters und Paläontologen, »Der Mensch im Kosmos« (Union Verlag 1966), in dem sich er und der evangelische Theologe Herbert Trebs über Glaube und Wissenschaft äußerten. Die Publikumswirkung war entgegengesetzt der in den Korridoren der Macht, von wo die Beteiligten genügend Ärger bekamen. Überhaupt hat der Union Verlag damals zahlreiche Veröffentlichungen vorgelegt, die den Dialog behandelten. Am wichtigsten war zweifellos das Buch des berühmten Prager Theologen Josef L. Hromádka, »An der Schwelle des Dialogs«, das eher in der DDR erschien (erscheinen konnte) als in Prag (Ausweis jener von Heuer im Anschluß an Ramet genannten »Nuancierungen« der kirchenpolitischen Situation in den einzelnen sozialistischen Ländern).[11]

Von Zeit zu Zeit gab es weitere Anlässe zu dialogischen Experimenten, die erst »subkutan« (hinter verschlossenen Türen) begannen, ggf. aber auch öffentlich werden konnten. Wenn Heuer mit Blick auf das Lutherjahr 1983 nichts anderes zu vermelden hat als die Tatsache, dass es hierbei auch zu einer Begegnung von Richard von Weizsäcker mit Horst Sindermann gekommen sei, dann hat er den Ertrag dieses Jahres überhaupt nicht zur Kenntnis genommen, auch hinsichtlich des Dialogs. Dieser war schon langfristig zwischen evangelischen Kirchenhistorikern und marxistischen Reformationsspezialisten intern in Gang gekommen, besonders intensiv zwischen Siegfried Bräuer und Max Steinmetz. 1983 wurde er im großen Stil öffentlich. Und als ich in der von mir redigierten Zeitschrift STANDPUNKT im Heft 2/1984 eine Umfrage darüber veranstaltete, was die Luther-Ehrung erbracht habe, waren neben Theologen und Pfarrern wie selbstverständlich auch Jürgen Kuczynski, Erhard John, Adolf Laube, Max Steinmetz und Günter Vogler beteiligt.

Solche Vorgänge blieben freilich Episoden, woran auch die in den 1980er Jahren einsetzende Versachlichung der Analyse religiöser Probleme auf der Seite der marxistischen Philosophen und gelegentliche Veröffentlichungen in einschlägigen Zeitschriften nichts mehr ändern konnten. Sie waren überschattet von der Zuspitzung der internationalen Ereignisse, der Dauerkonfrontation mit den anwachsenden pazifistischen und bürgerrechtlichen Aktionen im Umfeld zumal der evangelischen Kirche.

---

[11] Wenigstens ein Abschnitt, der charakteristisch für den Ansatz des tschechischen Theologen war, sei zitiert: »Von Kutter und Ragaz bis zu Barth und Bonhoeffer und Emil Fuchs haben wir von dem tiefen Unterschied zwischen Religion und Evangelium gehört. Durch die ganze Schrift zieht sich der Kampf des lebendigen Gottes gegen falsche Frömmigkeit, Götzendienst, Aberglauben und religiöse Selbstsucht. Die Marxisten haben uns mit ihrem Studium der äußeren Welt sowie ihrer Natur- und Wirtschaftsgesetze die Augen für das geöffnet, was wir schon aus unserem Glauben hätten wissen müssen.« (Hromádka 1964: 96, vgl. auch Wirth 1977)

Literatur

Baus, Ralf Thomas (2001): Die Christlich-Demokratische Union Deutschlands in der sowjetisch besetzten Zone 1945 bis 1948, Düsseldorf.
Buchheim, Karl (1946-47): Das Menschenbild des historischen Materialismus, in: Die Neue Ordnung, 3.
CDU (Ost) (1957): Bericht über den 8. Parteitag der Christlich-Demokratischen Union vom 12.-15. September 1956 in Weimar, Berlin.
CDU (Ost) (1958): Dokumente der CDU, Bd. 2 (1955-1958), Berlin.
Dohle, Horst u.a. (Hrsg.) (1967): Auf dem Wege zur gemeinsamen humanistischen Verantwortung. Eine Sammlung kirchenpolitischer Dokumente 1945 bis 1966 unter Berücksichtigung von Dokumenten aus dem Zeitraum 1933 bis 1945, Berlin.
Fuchs, Emil (1952): Marxismus und Christentum, Leipzig.
Fuchs, Emil (1956): Christliche und marxistische Ethik, Teil 1, Leipzig.
Fuchs, Emil (1959): Christliche und marxistische Ethik, Teil 2, Leipzig.
Gablentz, Otto Heinrich von der (1946): Über Marx hinaus, Berlin.
Heuer, Uwe-Jens (2006): Marxismus und Glauben, Hamburg.
Hromádka Josef L. (1964): An der Schwelle des Dialogs, Berlin.
Jenssen, Hans-Hinrich/Trebs, Herbert (Hrsg) (1978): Theologisches Lexikon, Berlin.
Kaiser, Jakob (1946): Der soziale Staat, Berlin.
Mau, Rudolf (2005): Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945-1990). Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/3, Leipzig.
Peters, Hans (1946): Zwischen gestern und morgen, Berlin.
Tiburtius, Joachim (1947): Christliche Wirtschaftsordnung, ihre Wurzeln und ihr Inhalt, Berlin.
Uertz, Rudolf (1981): Christentum und Sozialismus in der frühen CDU, Stuttgart.
Ullmann, Wolfgang (1981): Kirchengeschichte oder Christentumsgeschichte? Ein Diskussionsbeitrag, in: Joachim Rogge/Gottfried Schille (Hrsg.): Theologische Versuche XII, Berlin.
Verner, Paul/Götting, Gerald (1971): Christen und Marxisten in gemeinsamer Verantwortung, Berlin.
Vollnhals, Clemens (Hrsg.) (1996): Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit, Berlin.
Wirth, Günter u.a. (Hrsg.) (1971): Auf dem Wege der sozialistischen Menschengemeinschaft. Eine Sammlung von Dokumenten zur Bündnispolitik und Kirchenpolitik 1967 bis 1970, Berlin.
Wirth, Günter (1964): Der Bahnbrecher. Zu den Beziehungen zwischen Emil Fuchs und Josef L. Hromádka, in: Walter Bredendiek u.a. (Hrsg.): Ruf und Antwort. Festgabe für Emil Fuchs zum 90. Geburtstag, Leipzig.
Wirth, Günter (1977): Josef L. Hromádka – Souveränität des Glaubens, Berlin.
Wirth, Günter (1982): Sozialismus in der frühen CDU, in: Deutsche Volkszeitung, Düsseldorf, Nr. 5.
Wirth, Günter (1984): Nachfolge und Engagement. Zum 110. Geburtstag von Emil Fuchs, Hefte aus Burgscheidungen Nr. 224.
Wirth, Günter (1988): Karl Barth 1946 in Berlin, in: STANDPUNKT, Berlin, Heft 12.
Wirth, Günter (1991): Zur Problemsicht Gadamers, Litts und des Theologen Dedo Mül-

ler. Aus den Debatten von 1946 …, in: Kritisch emanzipatorische Gesellschaftstheorien als Reflex auf die soziale Frage in der bürgerlichen Gesellschaft, Berlin.
Wirth, Günter (1995): Gedanken zur »christlichen Wirtschaftsordnung« in der SBZ in der zweiten Hälfte der vierziger Jahre, in: Lothar Bossle/Peter Kell (Hrsg.): Die Erneuerung der sozialen Marktwirtschaft (Festschrift für Heinrich Kürpick zum 60. Geburtstag), Paderborn.
Wirth, Günter (1997): Das Darmstädter Wort im Geflecht der geistigen und politischen Auseinandersetzungen in Deutschland 1947, in die Irre gegangen? Das Darmstädter Wort in Geschichte und Gegenwart, Berlin.
Wirth, Günter (2000): Erinnerungen und Erwägungen zur CDU-Kulturpolitik, in: Evemarie Badstübner (Hrsg): Befremdlich anders. Leben in der DDR, Berlin, S. 476ff.

Ilsegret Fink

Ausbeuter auf Thronen zu stützen, heißt, die Befreiungsgeschichte der Bibel zu bestreiten

Politisch-biografische Anmerkungen einer ehemaligen Pfarrerin in der DDR

»Da sagte Maria: Meine Seele erhebt den Herren
und mein Geist freuet sich Gottes, meines Heilandes;
denn er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen.
Siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Kindeskinder.
Denn er hat große Dinge an mir getan, der da mächtig ist und des Name
heilig ist. Und seine Barmherzigkeit währet immer für
und für bei denen, die ihn fürchten. Er übet Gewalt mit seinem Arm und
zerstreuet, die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn.
Er stößt die Gewaltigen vom Thron und erhebt die Niedrigen.
Die Hungrigen füllt er mit Gütern und lässt die Reichen leer.
Er gedenkt der Barmherzigkeit und hilft seinem Diener Israel auf.«
(Luk.1, 47-54)

Prolog

Als die Jesus-Gemeinden im 3. Jahrhundert u.Z. in den Schutz des ebenso glorreichen wie machthungrigen Kaisers Konstantin den Großen (270-337) traten, wurde alsbald auch die Herrschaftssprache Latein zur Gottesdienstsprache der Christen. Damit war der ursprünglich hebräische Name Mirjam, jetzt Maria, seiner letzten Erinnerung an die mutige, gerade erst befreite Sklavin geraubt. Mirjam war die ältere Schwester des Moses. Diese Frauen und Männer als »Noch-Sklaven« waren im Vertrauen auf ihren Gott als Befreite in eine menschenwürdige Zukunft geflüchtet. Die Frauen-Lieder von Mirjam und Maria gehören zusammen; weltweit gibt es nur zwei Religionen, die verkünden, dass die zentrale Aufgabe der durch Jahve Befreiten sein wird, »alle Verhältnisse umzustürzen«, in denen Menschen zu Sklaven gemacht werden. Deshalb müssen auch die Mächtigen, die von ihrem Thron aus »Brot als Waffe« zum Unterdrücken benutzen, gestürzt werden. Die befreiten Sklaven sollten als Zeichen ihrer Befreiung ein Volk ohne König und Thron sein und bleiben, aber die Versuchung, als Befreite nun endlich sein zu können »wie andere Völker auch« war wohl zu groß. Die Aufgabe, ohne König und Thron zu sein, wurde zum Stolperstein ihrer Befreiungsgeschichte schon in der Wüste unter

den sehr schlechten Bedingungen der Fluchtverpflegung. Die befreiten Sklaven wurden keine »Glaubenshelden«, wie in den biblischen Texten z.B. bei 1 Samuel 8ff. nachzulesen ist. Diese Religion war schmerzhaft anspruchsvoll und völlig ungeeignet als »Opium«. ...

Denn viel schwieriger als einen korrupten Mächtigen zu stürzen, ist es wohl, auch den nächsten Schritt zu gehen, wie es die Maria in den neuen Strophen des Mirjam-Liedes just in dem Moment singt, als der Römische Kaiser hoffte, durch Besetzung von Jerusalem diese Sklavenbefreiungs-Religion endgültig zu besiegen (d.J. 19 bis 37): »Die Niedrigen sollen erhöht werden.« So ging es nämlich in dem Lied, das die schwangere junge Jüdin namens Maria sang, weiter, in dem angekündigt wurde, dass ihr Sohn, der jüdische Messias, in der Tradition der Sklavenbefreiung revolutionäre Veränderungen der Gesellschaft verkündigen wird: Wenn mächtige Thronbesitzer Menschen durch Hunger versklaven, dann müssen diese Thronbesitzer gestürzt werden! Die Selbsttäuschung des Christentums ab dem 3. Jahrhundert – kaum befreit – sich als Elite zu fühlen, ist verständlich, aber vielleicht nur eine »autogene« Opiumvariante. (...) Denn welches der Marienbilder aus den Jahrhunderten der europäischen Kirchengeschichte ähnelt der ursprünglichen Sängerin wirklich? Erinnern wir uns an den folgenden, wenig verbreiteten Brief von Karl Marx zur Zentralität der Probleme der Sklaverei in den USA (nicht zuletzt auch im Blick auf den derzeitigen Präsidenten Trump vielleicht hilfreich):

»*Karl Marx*
An Abraham Lincoln, Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika
Sir,
wir wünschen dem amerikanischen Volk Glück zu Ihrer mit großer Majorität erfolgten Wiederwahl! Wenn Widerstand gegen die Macht der Sklavenhalter die maßvolle Losung Ihrer ersten Wahl war, so ist Tod der Sklaverei! der triumphierende Schlachtruf Ihrer Wiederwahl.
Vom Anfang des amerikanischen Titanenkampfs an fühlten die Arbeiter Europas instinktmäßig, dass an dem Sternenbanner das Geschick ihrer Klasse hing. Der Kampf um die Territorien, welcher die furchtbar gewaltige Epopöe eröffnete, hatte er nicht zu entscheiden, ob der jungfräuliche Boden unermesslicher Landstrecken der Arbeit des Einwanderers vermählt oder durch den Fuß des Sklavenhalters befleckt werden sollt?
Als die Oligarchie der 300.000 Sklavenhalter zum erstenmal in den Annalen der Welt das Wort Sklaverei auf das Banner der bewaffneten Rebellion zu schreiben wagte; als auf dem selbigen Boden, dem kaum ein Jahrhundert vorher zuerst der Gedanke einer großen demokratischen Republik entsprungen war, von dem die erste Erklärung der Menschenrechte ausging und der erste Anstoß zu der europäischen Revolution des 18. Jahrhunderts gegeben wurde; als auf diesem selbigen Boden die Kontrerevolution mit systemati-

scher Gründlichkeit sich rühmte, »die zur Zeit des Aufbaus der alten Verfassung herrschenden Ideen« umzustoßen, und »die Sklaverei als eine heilsame Einrichtung – ja als die einzige Lösung des großen Problems der Beziehungen der Arbeit zum Kapital hinstellte« und zynisch das Eigentumsrecht auf den Menschen als den »Eckstein des neuen Gebäudes« proklamierte; da begriffen die Arbeiter Europas sofort, daß selbst noch ehe sie durch die fanatische Parteinahme der oberen Klassen für den Konföderiertenadel gewarnt worden, dass die Rebellion der Sklavenhalter die Sturmglocke zu einem allgemeinen Kreuzzug des Eigentums gegen die Arbeit läuten würde und daß für die Männer der Arbeit außer ihren Hoffnungen auf die Zukunft auch ihre vergangenen Eroberungen in diesem Riesenkampfe jenseits des Ozeans auf dem Spiele standen. Überall trugen sie darum geduldig die Leiden, welche die Baumwollenkrisis ihnen auferlegte, widersetzten sich voll Begeisterung der Intervention zugunsten der Sklaverei, welche die höheren und »gebildeten« Klassen mit solchem Eifer herbeiführen suchten und entrichteten aus den meisten Teilen Europas ihre Blutsteuer für die gute Sache. Solange die Arbeiter, die wahren Träger der politischen Macht im Norden, es erlaubten, daß die Sklaverei ihre eigene Republik besudelte, solange sie es dem Neger gegenüber, der ohne seine Zustimmung einen Herrn hatte und verkauft wurde, als das höchste Vorrecht des weißen Arbeiters rühmten, dass er sich selbst verkaufen und seinen Herrn wählen könne – solange waren sie unfähig, die wahre Freiheit zu erringen oder ihre europäischen Brüder in ihrem Befreiungskampf zu unterstützen. Dieses Hindernis des Fortschritts ist von dem roten Meer des Bürgerkrieges hinweggeschwemmt worden.

Die Arbeiter Europas sind von der Überzeugung durchdrungen, dass, wie der amerikanische Unabhängigkeitskrieg eine neue Epoche der Machtentfaltung für die Mittelklasse einweihte, so der amerikanische Krieg gegen die Sklaverei eine neue Epoche der Machtentfaltung für die Arbeiterklasse einweihen wird. Sie betrachten es als Wahrzeichen der kommenden Epoche, daß Abraham Lincoln, dem starksinnigen, eisernen Sohn der Arbeiterklasse, das Los zugefallen ist, sein Vaterland durch den beispiellosen Kampf für die Erlösung einer geknechteten Race und für die Umgestaltung der sozialen Welt hindurchzuführen.

Unterzeichnet im Namen der Internationalen Arbeiterassoziation vom Zentralrat:

Le Lubez, korrespondierender Sekretär für Frankreich; F. Rybczinsky (Polen); Emile Holtorp (Polen); J.B. Bocquet; H. Jung, korrespondierender Sekretär für die Schweiz; Morisot; George W. Wheeler; J. Denoual; P. Bordage; Le Roux; Tallandier; Jourdain; Dupont; R. Gray; D. Lama; C. Setacci; F. Solustri; P. Aldovrandi: D.G. Bagnagatti; G.P. Fontana, korrespondierender

Sekretär für Italien; G. Lake; J. Buckley; G. Howell; J. Osborne; J.D. Stainsby; J. Grossmith; G. Eccarius; Friederich Leßner: Wolff; K. Kaub; Heinrich Bolleter; Ludwig Otto; N.P. Hansen (Dänemark); Carl Pfaender; Georg Lochner; Peter Petersen; Karl Marx, korrespondierender Sekretär für Deutschland; A. Dick; L. Wolf; J. Whitlock; J. Carter; W. Morgan; William Dell; John Weston; Peter Fox; Robert Shaw; John M. Longmaed; Robert Henry Side; William C. Worley; Blockmoor; R. Hartwell; W. Pidgeon; B. Lucraft; J. Nicass , G. Odger, Präsident des Rats, William R. Cremer, ehrenamtlicher Generalsekretär 1864.« (Marx 1962)[1]

Gedankenkalender April 1945

Ich blättere zurück im Gedankenkalender: Erfurt, den 5. April 1945. In der vertrauten Luftschutzrunde sitzen wir zusammen mit 14 Nachbarinnen aus Häusern, die nicht unterkellert waren. Übrigens: Keine von uns wusste, dass dieser Keller in keiner Weise »Schutz« bot, denn er lag in gleicher Höhe direkt an einem Benzin-Depot mit Tausend Litern Benzin. Alle hatten Angst, dass die Amerikaner zur Unterstützung ihrer Bodentruppen Erfurt noch bombardieren würden. …

In dieser Situation fiel mir plötzlich »Made in Germany« ein. Im vergangenen Herbst des Jahres 1944 stand überraschend meine Großmutter aus Hannover vor unserer Wohnungstür. Weinend sagte sie, dass alle aus der großen Familie leben würden, aber die Häuser bis in die Keller ausgebrannt waren: »Phosphorbomben«. Meine Großmutter nahm aus ihrer Handtasche einen blanken, handtellergroßen Messingdeckel. Sie schenkte ihn mir und sagte: »Weil das Metall heute so schön zwischen den verkohlten Balken glänzte, habe ich es mitgenommen.« Den Schrecken, den ich damals bekam, als ich auf dem Deckel las »Made in Germany«, fühle ich bis heute. Mit diesem schicksalsschweren Mitbringsel, dem Teil einer englischen Bombe, rannte ich zu meinem großväterlichen Freund in das Pförtnerhaus. Ohne ihn zu begrüßen, platzte es aus mir heraus: »Wie kann eine deutsche Bombe in ein englisches Flugzeug kommen?« »Ganz einfach«, sagte er prompt, »weil in England und Deutschland geschäftstüchtige, kapitalistische Rüstungsfabrikanten wohnen«. Ich verstand ihn nicht. »Aber es ist doch Krieg?« – »Ja«, sagte er, »aber das ist ein gutes Geschäft.« – »Woher wissen Sie das?« – »Von meinem wichtigsten Freund Karl, der genau darüber dicke Bücher geschrieben hat. Aber die wurden auch in Erfurt 1933 öffentlich verbrannt. Er ist schon 1883 in London gestorben.« Dann schickte er mich weg, weil Arbeiter ins Pförtnerhaus kamen, um Schlüssel ab-

[1] Ursprünglich veröffentlicht in »Social-Demokrat« Nr. 3 vom 30. Dezember 1864.

zugeben. Die Türklinke noch in der Hand, fragte ich: »Wie heißt Ihr Freund weiter…?« »Marx« war die Antwort. Und sehr leise ergänzte er: »… ab morgen darf ich hier nicht mehr arbeiten, ich muss um 6 Uhr zur Sammelstelle …«

Wieder in unserer Wohnung, fragte ich meine Mutter, ob sie den Namen Karl Marx kennt. Der habe viele Bücher geschrieben. Sie sagte schroff: »Dein Großvater hat sehr viele dieser Bücher gelesen, aber gestern ist seine Bibliothek in Hannover verbrannt. Vergiss das!« Dann ertönte der gefürchtete Sirenenton »Feindalarm!«. Meine Mutter ergriff die Rucksäcke und Mäntel. Im Luftschutzkeller saßen wir dann wie verstummt. In die belastende Stille fragte eine der jungen Nachbarinnen die Frau neben mir, die heute erstmalig ein Kleinkind auf dem Schoß hatte. »Gehört Ihnen diese mongoloide Missgeburt? Die musste doch längst im Städtischen Krankenhaus abgegeben werden.« Die Mutter antwortete leise: »Mein Mann ist drei Monate vor ihrer Geburt an der Ostfront gefallen. Ich habe zu Hause entbunden, damit ich sie behalten kann. Nach erheblichen Schwangerschaftsbeschwerden befürchtete ich, dass es ein behindertes Kind sein könnte. Ich habe Gudrun zwei Jahre lang versteckt.« »Mama, nicht weinen«, lallte das Mädchen. Jene, die gefragt hatte, reagierte ärgerlich: »Sie wissen doch, dass das alles strafbar ist.« Wieder belastende Stille. Niemand im Keller sagte dazu etwas. Plötzlich eine andere Stimme: »Feindalarm bedeutet doch auch, dass die vierzig ukrainischen Fremdarbeiterinnen, die hinten in der Baracke wohnen, jetzt zu den Siegern gehören? Habt ihr denn keine Angst, dass die jetzt unsere Wohnungen plündern. Ich sage nur, Russenpack.« Vor Aufregung wippte ich mit den Füßen und sang ganz leise: »Wir werden weiter marschieren, wenn alles in Scherben fällt, denn heute gehört uns Deutschland, morgen die ganze Welt.« Meine Nachbarin sagte tröstend »Kind, das ist auch mein Lieblingslied! Wir haben das so gerne beim Marschieren gesungen. Aber ein Glück! Die Amerikaner kommen nach Erfurt, es wäre eine Katastrophe, wenn die Russen kämen. Ach, ob die Russenweiber schon plündern?« Ich fragte mich betroffen, wie lange wohl der Mythos der Herrenrasse noch in deutschen Köpfen spuken würde? In der bedrückenden Stille hörte man deutlich, dass die Frauen ihren Schlüsselbund in die Hand genommen hatten. Was wäre wohl jetzt auf unserer Straße los, wenn die Glocken von der Martini-Kirche den Sieg der Hitlerarmeen verkündet hätten? Die vier Meter lange Hakenkreuzfahne am Kirchturm hätte wieder alle begeistert. Ob von diesen vierzehn Frauen überhaupt eine vom »Hitlerfaschismus« befreit werden wollte? Hundert Fragen hätte ich meinem klugen Pförtner stellen mögen. Er jedenfalls nannte alle, die mit dem Hakenkreuz regierten, Verbrecher. Kein Glockengeläut, sondern »Entwarnung«. Alle saßen noch Minuten wie versteinert auf den unbequemen Gartenstühlen. Dann gab die Neugier den Impuls. Auf dem großen Fabrikhof über uns rollten schwere Autos. Es waren fünf gepanzerte Militärfahrzeuge, in denen Soldaten mit fast

schwarzer Hautfarbe saßen. Die winkten uns Kindern, aber wir waren verstört und rannten ins Haus. Wie begrüßt man denn »feindliche Sieger«? In der Wohnung stellten wir fest, dass alles in bester Ordnung war. Mit Jubel begrüßten wir unseren Vater. Beim Volkssturm hatte er drei Arbeiter getroffen, die ihm auf die Schulter geklopft hatten: »Chef, geh schnell nach Hause, wirf die Knarre weg, denn du kannst doch gar nicht schießen. Übermorgen kommen wir wieder zur Arbeit. Kondome werden immer gebraucht, nicht nur bei den deutschen Armeen. Wir sind dann kein Rüstungsbetrieb mehr. Schade um die Lohnzuschläge.«

Aber die große Veränderung stand uns in Erfurt noch bevor: Zuerst war es nur ein Gerücht, dass die US-Besatzung wieder abziehen würde, um der Roten Armee Platz zu machen. Die Stadt wurde geradezu hysterisch! Zuerst hieß es noch, diese Story haben sich doch nur die Russen ausgedacht. Dann aber wurde offiziell gemeldet, dass die Alliierten schon 1944 die Besatzungszonen verbindlich eingeteilt hatten. Die Reaktionen lagen zwischen Zorn und Trauer: Was ist das für eine neue Demokratie, in der wir gar nicht gefragt werden. Unsere fast blinde, liebe, alte Nachbarin, geflüchtet aus Ostpreußen, die im Ersten Weltkrieg ihren Vater und im Zweiten Weltkrieg ihren Mann und ihren einzigen Sohn verloren hatte, sagte unter Tränen »Bei so viel Leid müsste man sich doch die Besatzung aussuchen dürfen!« Jeder war mit dem eigenen Leid beschäftigt, sodass kaum jemand von dem Leid der KZ-Häftlinge aus Buchenwald berührt wurde.

Gedankenkalender Juli 1945

Schon im Juli 1945 wurde durch die Sowjetische Militäradministration der Kulturbund gegründet. Und Schüler durften sogar teilnehmen! Ich traf dort eine Frau, die extra aus Weimar zu den Kulturbund-Veranstaltungen nach Erfurt kam. Ich fasste Vertrauen und fragte, was sie über das KZ Buchenwald wusste. Dorthin war nämlich das jüdische Ehepaar gebracht worden, in dessen Wohnung wir eingewiesen wurden, als wir von Hannover nach Erfurt gezogen waren. Der Pförtner hatte mir erzählt, dass die beiden Kinder des Ehepaars nach England gerettet worden waren. Die Frau nahm aus ihrer Handtasche ein von Hand beschriebenes Blatt: »Komm, lies' das. Das ist der Schwur der KZ-Häftlinge von Buchenwald, die überlebt haben, und mit einer Gedenkveranstaltung ihren 51tausend ermordeten Kameraden auf dem Ettersberg geschworen haben, dass sie alle verbliebenen Kräfte dafür einsetzen wollen, ein friedliches, antifaschistisches Deutschland aufzubauen. Als KZ-Häftling war auch mein Mann dabei.« Ich war betroffen und hielt ehrfürchtig das Papier in der Hand. Zu Hause fragte ich meine Mutter, ob unsere Freunde aus der Firma »Topf &

Söhne« auch für Buchenwald Verbrennungsöfen geliefert hatten. »Ja«, sagte sie, »sie waren aber kein Rüstungsbetrieb, wurden aber vom Staat ausdrücklich gefördert.« Ich war erschüttert über eine so gefühlskalte Antwort, denn mir schwirrte noch der Kopf von einer Familieneinladung am Abend zuvor. Mein Onkel, hochdekorierter Offizier von der Ostfront, hatte uns im Vertrauen gesagt, dass Churchill seinen Plan, gemeinsam mit deutschen Offizieren gegen Moskau zu ziehen, doch noch nicht aufgegeben habe. Mein Onkel sagte, die eigentliche Gefahr wäre nicht der Hitlerfaschismus, sondern der »jüdische Bolschewismus«. Mir war seine Begeisterung unheimlich. Keiner widersprach ihm. Im Kulturbund hätte ich nicht gewagt, von diesem Gedankengut in unserer Familie zu erzählen. Aber mir bot eine Frau aus dem Kulturbund an, »Die heilige Familie« von Marx zu lesen. Sie hatte das Buch zwölf Jahre im Wäscheschrank versteckt gehalten. Ich hatte nicht den Mut, ihr gegenüber zuzugeben, dass ich den Inhalt des Buches nicht verstanden hatte.

So ganz nebenbei sagte meine Mutter, dass sie mich zum Konfirmanden-Unterricht angemeldet hatte. Ich war einverstanden, als mir einfiel, dass mir ja ein Pfarrer erklären könne, warum die Juden einen gelben Stern tragen mussten und warum Auschwitz gebaut wurde. Schon in der ersten Unterrichtsstunde meldete ich meine Fragen an. Wir waren vierzig Konfirmanden. Pfarrer Leinert antwortete sehr lebhaft und engagiert: »Gott hat das deutsche Volk als Knüppel in seiner Hand erwählt, um die Kreuzigung Jesu an den Juden zu rächen.« Ich war so verdutzt über diese Antwort, dass ich keine Rückfragen mehr hatte! Eine Schulfreundin fragte mich, ob ich zu einem Vortrag von Martin Niemöller mitkommen wolle. Er habe das KZ Mauthausen überlebt und komme nach Erfurt, weil er Patenonkel in der Pfarrersfamilie Benckert war, der als Pfarrer der Bekennenden Kirche die Festung Breslau gerade noch verlassen konnte. Niemöller redete in seinem Vortrag über das sogenannte »Darmstädter Wort«. Darin heißt es, dass die Kirche in die Irre gegangen wäre, als sie Revolutionen bekämpft habe, sich aber dem deutschen Hitlerfaschismus gegenüber fatal-loyal verhalten habe. Ich war verdutzt und fragte ihn nach dem Vortrag, ob auch er der Meinung sei, dass Gott das deutsche Volk als Knüppel gegen die Juden »auserwählt« habe. Niemöller reagierte geradezu wütend: Allzu viele Pfarrer verträten immer noch öffentlich ihre Nazi-Theologie, aber das käme davon, dass die Alliierten nicht auf die Entnazifizierung der Kirche bestanden hätten. Wir bräuchten viele kritische Menschen, Marxisten und Christen, die uns zu einem neuen friedlichen antifaschistischen Deutschland verhelfen könnten. »Willst du studieren?«, fragte er mich. »Ja, Chemie«, antwortete ich ihm. Er fragte zurück, warum nicht Theologie? Nach diesem Gespräch, das mich lange nicht losließ, bemühte ich mich im Kulturbund, an die Feuerbach-Thesen von Karl Marx zu kommen. Niemöller und die Feuerbach-Thesen waren für mich dann auch der Grund, Theologie zu studieren.

Gedankenkalender 1951

Im September 1951 habe ich dann an der altehrwürdigen Universität von Jena mit dem Theologiestudium begonnen. Der Alttestamentler Prof. Dr. Rudolf Maier hat uns mit seinem ebenso geistreichen wie humorvollen Vorlesungsstil begeistert. Obwohl es um Jahreszahlen aus grauer Vorzeit ging, hörte ich zum ersten Mal, dass Juden sich bis zur Gegenwart als Volk und Religion aus der einst von Moses organisierten Sklavenflucht aus Ägypten ableiten. Prof. Maier war eigentlich Neutestamentler, hatte aber – wie er uns persönlich offenherzig erzählte – einem Leipziger Rabbiner versprochen, nach dem Krieg »Alttestamentler« zu werden. Wir dachten, dass das eine spontane Kritik an der schrecklichen Judenverfolgung im Dritten Reich gewesen sei. Aber die Theologische Fakultät Jena, und vor allem die Thüringer Landeskirche, steckten selber durch ein gemeinsam geleitetes Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben (1939-1945) tief im antisemitischen Sumpf.

Darüber hörten wir allerdings in den Vorlesungen kein Wort, auch nicht in der sehr aktiven Evangelischen Studentengemeinde. Nachdem eine jüdische Theologin aus den USA, Susannah Heschel, in ihrer Doktorarbeit diese unglaubliche Machenschaft öffentlich gemacht hatte – auch mit Vorträgen in Europa –, hat endlich 2010 das Deutsche Institut für Kirche und Judentum zwei Dokumentenbände veröffentlicht, die ein geradezu fatales Sündenregister evangelischer Theologen und Kirche sind. »›Entjudung‹ – Kirche im Abgrund« ist der Titel beider Bände. Dass der als Opfer des Faschismus weltweit bekannt gewordene Theologe Dr. Dietrich Bonhoeffer schon 1933 gesagt hatte, Christen, die den Verrat der Kirche an den Juden – auch an getauften Juden – kritisieren, müssten als Zeichen ihrer Solidarität aus der Kirche austreten, wird durch diese Dokumentation erst recht verständlich. Aber erschütternd ist bis heute, dass weder die Thüringer Landeskirche noch die Theologische Fakultät Jena sich entschließen konnten, die Überlebenden des Holocaust öffentlich um Entschuldigung zu bitten.

Das wäre auch ein später Nachtrag zum »Stuttgarter Schuldbekenntnis«, in dem Juden nicht erwähnt werden. Erst in dem Buch von Susannah Heschel habe ich gelesen, dass Rudolf Maier im Deutschen Institut für Kirche und Judentum mitgearbeitet hat. Und doch: Prof. Maier habe ich zu verdanken, die Befreiung der hebräischen Sklaven aus Ägypten als zentrales Thema der Bibel zu verstehen, wie auch die unbeirrte Lebensfreude im jüdischen Humor. Die Offenlegung durch Susannah Heschel hatte zweifellos auch die Jüdische Gemeinde und politische Institutionen überrascht. Und immerhin hat es seit der Gründung des Evangelischen Kirchentages 1948 eine ständige Arbeitsgruppe »Juden und Christen« gegeben, die wichtige Publikationen – auch in der Zu-

sammenarbeit mit Vertretern jüdischer Gemeinden – veröffentlichte. Nach dem Ende meines Studiums 1956 hatte ich das Glück, als Studentenpfarrerin im Reisedienst der ESG gewählt zu werden, und war erfreut, dass alle 28 Studentengemeinden in der DDR sich interessiert und intensiv mit dem Antisemitismus in Gesellschaft und Kirche auseinandergesetzt haben.

Epilog

Dorothee Sölle und der Evangelischen Studentengemeinde ist es zu verdanken, dass eine unter Pseudonym erschienene Schrift »Kirche und Sozialismus« wieder identifiziert werden konnte. Rosa Luxemburg hatte sie anlässlich der russischen Revolution von 1905 für die Priester ihrer polnischen Heimat geschrieben. Obwohl sie aus einer säkularisierten, polnisch-jüdischen Familie stammt, hatte sie verblüffend gute Bibelkenntnisse und fragte die polnischen Priester, warum sie die revolutionäre Energie der Bibel liturgisch fesseln, anstatt unterdrückende, menschversklavende Verhältnisse nicht länger zu stützen, sondern stürzen zu helfen. Diese Schrift von Rosa Luxemburg ist angesichts von bedenkenloser Aufrüstung, Umweltzerstörung und weltweit dramatischer Verarmung ein dringender, biblisch belegter Weckruf: Religionen sollen nicht im Interpretieren befangen bleiben, sondern sich entschließen, in konstruktiver Zusammenarbeit mit politischen Kräften unterdrückende Verhältnisse im Sinne der Messias-Mutter-Maria friedensstiftend zu lösen (11. These über Feuerbach).

Literatur

Arnold, Oliver (2000): »Entjudung« – Kirche im Abgrund. Das »Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche Leben« 1939-1945, Bd. I und II, Berlin.

Balzer, Friedrich-Martin (1973): Klassengegensätze in der Kirche – Erwin Eckert und der Bund Religiöser Sozialisten, Köln.

Fried, Erich (1985): Die Umrisse meiner Liebe, Lyrik Erzählungen Essay; Gedicht Karl Marx 1983, Berlin.

Fromm, Erich (1989): Einige Post-Marxistische und Post-Freud'sche Gedanken über Religion und Religiosität, Gesamtausgabe, Bd. VI Religion, München.

Füssel, Kuno (2009): Vom Antikommunismus zur »Friedlichen Revolution« oder wie die Kirche im Kapitalismus sich gegen die Kirche im Sozialismus wieder durchgesetzt hat. (Manuskript: Beitrag zur Diskussion am 7. Oktober 2009 bei der Konferenz der Christlichen Friedenskonferenz)

Heidtann, Günther (1954): Hat die Kirche geschwiegen? Dokumente von Entschei-

dungen von Synoden und Verlautbarungen von Landeskirchen in der Zeit 1945 bis 1954, Berlin.
Heschel, Susannah (1999): Deutsche Theologen für Hitler. Walter Grundmann und das Eisenacher »Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben«, Frankfurt a.M.
Hickel, Giselher (1996): Theologie im Kontext der Wende. Vom Wert der Erfahrung des Scheiterns, Wittigen.
Hickel, Giselher (2008): Kirche im Sozialismus, Manuskript des Vortrages in Weimar. Tagung Christen für den Sozialismus.
Hinkelammert, Franz (1993): Der Vorrang des Menschen im Konflikt mit dem Fetischismus, Religionskritik, Profane Theologie und Humanistische Praxis, Manuskript.
Klenner, Hermann (1997): Über Marxens Religions- und Rechtskritik, in: Utopie Kreativ, Heft 84, Oktober.
Kupisch, Karl (1958): Das Jahrhundert des Sozialismus und die Kirche, Berlin.
Luxemburg, Rosa (2005): Kirche und Sozialismus [1905], in: Rosa Luxemburg Stiftung – Standpunkte, Berlin 4.
Marx, Karl (1864): An Abraham Lincoln, Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika, in: »Der Sozialdemokrat«, Nr. 3, 30, Dezember.
Marx, Karl (1865): Briefe an den Redakteur des »Beobachters«, in: »Der Beobachter«, Nr. 282 vom 3. Dezember 1864.
Marx, Karl (1962): MEW 16, Berlin/DDR, S. 18-20.
Marx, Karl (1969): Thesen über Feuerbach, in: MEW 3 Berlin/DDR.
Marx, Karl (1969): MEW 33, Berlin/DDR.
Marx, Karl (1977): Das Kapital, Bd. I, MEW 23, Berlin.
Marx, Karl/Engels, Friedrich (1953): Die heilige Familie und Andere Philosophische Frühschriften, Berlin.
Marx, Karl/Engels, Friedrich (1959): Manifest der Kommunistischen Partei, Moskau.
Mitscherlich, Alexander (1978): »Über die Hergestellte Dummheit.« Ansprache zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1969, in: »Das Ich und die Vielen.« Parteinahme eines Psychoanalytikers. Ein Lesebuch, München/Zürich.
Niemöller, Martin (1946): Brief an Pfarrer Hans Asmussen D.D. Hessen 22. Juni 1946 aus dem Privatarchiv Dekan Lic. Werner Schmauch.
Teichert, Wolfgang (1976): Müssen Christen Sozialisten sein? Beiträge von: Eberhard Jüngel, Helmut Golwitzer und anderen, Hamburg.
»Schwur von Buchenwald« (1954): Ansprache in französischer, russischer, englischer und deutscher Sprache auf der Trauerkundgebung des Lagers Buchenwald am 19. April 1945, Signatur Buchenwaldarchiv NZ 488.
Stöhr, Martin (1966): Anfang und Ziel eines christlich-marxistischen Dialogs, in: Disputation zwischen Christen und Marxisten, München.
Weiss, Ulrich (2000): Marx und der mögliche Sozialismus, in: Utopie Kreativ, Heft 120, Oktober.
Wind, Renate (1990): Dem Rad in die Speichen fallen. Die Lebensgeschichte des Dietrich Bonhoeffer, Weinheim/Basel.

Mit Marx in die Gegenwart

Dick Boer

Eine Theorie ohne Praxis?

Marx lesen nach dem Ende der Großen Erzählungen

»Aber was hat er uns überlassen!
Welchen Mangel an Illusionen
Welchen weltweiten Verlust
An sicheren Werten. Welche verbreitete
Unfähigkeit, *sich zu unterwerfen*!«
Volker Braun, Karl Marx

Es gab eine Zeit

Es gab eine Zeit, da war die Marxsche Theorie noch eine fröhliche Wissenschaft. Ich weiß noch, wie meine erste Kapital-Lektüre mir die Augen öffnete. Kapital war nichts anderes als gestohlene Arbeit, die als Macht des Kapitals gegen die Arbeiterklasse eingesetzt wurde. Die Vorstellung, als seien Kapital und Arbeit nur zusammen denkbar, für immer und ewig auf einander angewiesen, war die Ideologie, womit der Kapitalismus sich als alternativlos darstellte. Eine Gesellschaft ohne Kapital zu denken war unmöglich, der Arbeiter hatte sich damit abzufinden, dass er dank des Kapitals existieren musste. Er konnte streiken, natürlich – auch wenn er das lange nicht durfte. Er konnte sich auch organisieren, um dem Kapital Reformen abzuzwingen – auch das übrigens war ihm lange verboten. Aber das Kapital blieb das Ende aller historischen Weisheit. Jenseits des Kapitals gab es nichts – nur Pöbelherrschaft, Chaos. Marx aber bewies: das Kapital ist genau genommen überflüssig. In der Theorie ist eine Gesellschaft, in der das Kapital ausgespielt hat, möglich. Und diese Theorie war hoffnungsvoll. Denn es gab innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft eine revolutionäre Kraft, die diese Gesellschaft aus den Angeln heben konnte: das Proletariat. Die Utopie einer vom Kapital befreiten Gesellschaft wurde Wissenschaft. Marx' Kritik der politischen Ökonomie des Kapitalismus wurde wesentlicher Bestandteil einer Großen Erzählung, der Großen Erzählung des Sozialismus. Hoffnungsvoll war das Wort von Marx und Engels: »Der Kommunismus ist für uns nicht (…) ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.« (Marx/Engels 1969: 35) Denn diese Bewegung gab es und wir nahmen an ihr teil. Fröhliche Wissenschaft war auch der großartige Satz im Kommunistischen Manifest: »Die Geschichte aller

bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen.« (Marx/Engels 1959: 462) Nicht immer sollte die Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen sein. Das war immer noch die tödliche Weisheit des Kapitals. Diese verneinte nicht, dass das Verhältnis von Kapital und Arbeit nicht ohne Konflikt abging. Klassenkampf gibt es, wenn er auch immer darauf gerichtet ist, friedlich gelöst zu werden. Denn, das ist das Entscheidende, dieser Konflikt ist nicht lösbar. Es bleibt dabei: das Kapital der Arbeitgeber, die Arbeit der Arbeitnehmer, eine Welt von Geben und Nehmen. Und, wenn das Kapital keine Arbeit mehr zu vergeben hat, ist der Arbeiter seine Arbeit los. Das ist das Gesetz des Verhältnisses von Kapital und Arbeit. Es ist aber nicht das Gesetz der Geschichte überhaupt! Es geht um die Geschichte aller *bisherigen* Gesellschaft. Einmal wird der Klassenkampf ein Ende haben.

Wir wurden Christen für den Sozialismus

An diesem Punkt übrigens überschritt unsere Hoffnung die Grenze zwischen Wissenschaft und Utopie. Aber Utopie und Wissenschaft schlossen einander nicht mehr aus. Der »Kältestrom« der Wissenschaft und der »Wärmestrom« der Utopie fanden sich im »Prinzip Hoffnung« (Bloch 1979: 240f.). Die Perspektive einer klassenlosen Gesellschaft (die Utopie) war in der Theorie (die Wissenschaft) angelegt. Die Marxsche Theorie war die Kritik eines sich als das Ende der Geschichte gerierenden Kapitalismus. So hielt sie die Möglichkeit eines anderen Endes, jenseits des Kapitalismus, offen. Mehr vermag die Wissenschaft nicht zu bieten, mit weniger darf sie sich nicht zufriedengeben.

Wir wurden »Christen für den Sozialismus« und verbanden die Große Erzählung des Sozialismus mit der Großen Erzählung der Bibel. Was in der Bibel noch Sache einer phantastischen Erzählung war, wurde in der sozialistischen Bewegung – der Tendenz nach – Wirklichkeit. In theologischer Sprache: das Wort der Befreiung wurde Fleisch. Karl Barths »Der Christ in der Gesellschaft« (1919) brachte es auf den Punkt: der Sozialismus war das Gleichnis par excellence des Gottesreiches (Barth 2012: 592). Er war der »Protest (…) gegen den ganzen geistigen und materiellen Bestand der Gesellschaft« (ebd.: 589). Wichtig war jedoch der Begriff »Gleichnis«. Der Sozialismus war nicht das Reich Gottes. Er war auf dem Weg, die Fleischwerdung des Wortes war im Sozialismus eine vorläufige. Seine Wirklichkeit war keine Verwirklichung. Er war gleichnisfähig. Er war aber auch gleichnisbedürftig. Wir konnten nur »mithoffende und *mitschuldige* Genossen« (ebd.: 592) werden.

Die Große Erzählung der Bibel und die Große Erzählung des Sozialismus decken sich nicht ganz. Es gibt eine Differenz. Der Marxismus machte den Eindruck einer Fortschrittsgläubigkeit, die wir von unserer Tradition her nicht

ohne Weiteres nachvollziehen konnten. Wir glauben zwar: Welt und Mensch sind gut geschaffen. Aber es gab nicht nur Schöpfung, sondern auch Fall. Und im Zentrum unseres Glaubens steht der Exodus: der Auszug des Sklavenvolkes aus seiner Sklaverei (Boer 2008: 69ff.). Aber auf den Exodus folgt der Kult des goldenen Kalbes, die Karikatur der Befreiungsbewegung (ebd.: 125). Wir wissen: Revolutionäre können die Revolution auch verraten. Wir bekennen: Jesus ist auferstanden. Aber keine Auferstehung ohne Kreuzigung: der Messias Israels, des Sklavenvolkes, von den Römern hingerichtet. Wir kennen nicht nur Siege, wir wissen auch von Niederlagen.

Nicht gegen, sondern für den Sozialismus

Nun war es nicht so, dass Marxisten die Erfahrung der Niederlage völlig fremd war. Schon im Vorwort des Kommunistischen Manifestes von 1888 erinnert Friedrich Engels an die »Niederschlagung der Pariser Insurrektion von 1848«, die das Manifest dazu zu verdammen schien, »der Vergessenheit anheimzufallen«. Aber die Niederlagen, schreibt er dann, sind nur dazu da, »den Menschen die Unzulänglichkeit ihrer diversen Lieblings-Quacksalbereien zum Bewusstsein zu bringen und den Weg zu vollkommener Einsicht in die wirklichen Voraussetzungen der Emanzipation der Arbeiterklasse zu bahnen« (Marx/Engels 1962: 353). Niederlagen sind nur eine Stufe auf dem unaufhaltsamen Marsch in eine leuchtende Zukunft. Nicht anders verarbeitet Engels die Zerschlagung der Pariser Kommune (1870). Nur beiläufig erwähnt er »den riesenhaften Anstoß, den namentlich die Pariser Kommune gegeben« (Engels 1960: 516), für ihn zählt »die (…) stetig fortschreitende Entwicklung des deutschen Proletariats« (ebd.: 515). Und Rosa Luxemburg ruft kurz vor ihrer Ermordung durch die konterrevolutionäre Soldateska und dem Scheitern der November-Revolution in Deutschland in einer Rede auf dem Gründungsparteitag der KPD aus: »Die proletarische Revolution kann sich nur stufenweise, Schritt für Schritt, auf dem Golgathaweg eigener bitteren Erfahrungen, durch Niederlage und Siege, zur vollen Klarheit und Reife durchringen.« (Luxemburg 1974: 450f.) Das Kreuz kommt in den Blick, aber bloß als Moment eines Reifeprozesses.

Das konnten wir so nicht sagen. Für uns waren Kreuz und Auferstehung keine Momente innerhalb einer historischen Entwicklung, die sich unaufhaltsam auf ein gutes Ende hinbewegt. Dass das Kreuz nicht das letzte Wort hat, sondern mit der Auferstehung etwas Neues beginnt, das tatsächlich nicht mehr rückgängig gemacht werden kann, können wir nur glauben, nicht wissen. Aber wir wollten diesen Glauben nicht gegen den Sozialismus ausspielen. Und wir wollten auch nicht recht haben auf Kosten seiner Theorie der Befreiung, dem Marxismus. Wir wollten es nicht und wir konnten es auch nicht. Denn bei al-

lem, womit die Marxisten unrecht haben, die Große Erzählung der Bibel gibt ihnen grundsätzlich recht. Sie gibt ihnen Recht mit ihrer Theorie, die mit guten Gründen den Kapitalismus als perspektivlos kritisiert und die Möglichkeit einer sozialistischen Gesellschaft anvisiert. Sie gibt ihnen Recht mit ihrer Hoffnung, die Geschichte wird sie ins Recht setzen. Denn der Gott der Bibel ist der Gott des Sklavenvolkes. Er wird ihm Recht verschaffen. Das glaubten wir, nicht gegen, sondern für den Sozialismus.

So war es damals, so blieb es aber nicht

Das war damals, als der Sozialismus noch real existierte: in der fragwürdigen Gestalt des sich selbst so nennenden Sozialismus, auf dessen Erneuerung wir hofften: in der Neuen Linken in Westeuropa, die immer noch eine politische Macht darstellte; in den Befreiungsbewegungen der Dritten Welt, die dabei waren, einen nicht-kapitalistischen Weg zu versuchen. Die Großen Erzählungen der Bibel und des Sozialismus ließen sich immer noch mit einer realen Bewegung in Verbindung bringen. Es gab sie noch, die Gleichnisse des Gottesreiches. Gleichnisbedürftig, zweifellos. Der Sozialismus hatte zu oft sein unmenschliches Gesicht gezeigt, um ihn noch naiv für die beste aller denkbaren Welten zu halten. Aber er existierte real und wir brauchten die Hoffnung auf seine Erneuerung noch nicht ganz aufzugeben.

So war es damals, so blieb es aber nicht. Die »Wende« kam dazwischen: Ende des real existierenden Sozialismus. Es war aber auch das Ende der ebenso real existierenden reformistischen Sozialdemokratie. Das neoliberal gewordene Kapital brauchte sie nicht mehr. Denn sie stand für einen Sozialstaat, der infolge der Globalisierung hinfällig geworden war. Das Kapital war zu flüchtig geworden, dass die Arbeit ihm noch beikommen konnte. Die Sozialdemokratie wusste sich nur zu retten, indem sie dem Neoliberalismus ihre Seele verkaufte, selber half zu zerstören, was sie aufgebaut hatte.

Für mich waren der Sozialismus und seine Große Erzählung utopisch (ortlos) geworden. Es gab für sie keinen Ort mehr, bestenfalls hier und dort noch Orte, wo die Erinnerung an sie noch am Leben erhalten wurde.

So dachte ich unmittelbar nach der »Wende«, unter dem Eindruck einer Niederlage, wie der Sozialismus sie in seiner Geschichte nie erlebt hatte. Erst später wurde mir bewusst, dass ich mit dem Begriff »utopisch« auch ungewollt an den »utopischen Sozialismus« erinnerte, an die Zeit, als der Sozialismus noch Utopie war, seine Große Erzählung noch nicht zur materiellen Gewalt geworden, ihr revolutionäres Subjekt, das Proletariat, noch nicht in Erscheinung getreten war. Marx und Engels gaben im Kommunistischen Manifest diesem utopischen Sozialismus respektvoll den Abschied. Sie ehrten ihn

als ein »erste[s] ahnungsvolle[s] Drängen nach einer allgemeinen Umgestaltung der Gesellschaft«, seine »Urheber [waren] in vieler Beziehung revolutionär« (Marx/Engels 1959: 490). Was aber revolutionär war, wird reaktionär in dem Moment, wenn der utopische Sozialist nicht wahrhaben will, dass der Sozialismus Sache eines bewusst geführten Arbeiterkampfes geworden war. Der utopische Sozialist phantasiert noch über eine ideale Gesellschaft, während das Proletariat dabei ist, mithilfe einer Theorie der Praxis die Welt wirklich zu verändern. Für Marx und Engels war der utopische Sozialismus sozusagen Vorgeschichte, für uns ist er Gegenwart.

Die Zeit, dass der Marxismus die Wissenschaft einer realen Bewegung war, ist vorbei. Dass der Sozialismus utopisch geworden ist, bedeutet heute seine Große Erzählung wenigstens als Utopie vor dem Vergessen zu bewahren, damit kommende Generationen auf sie zurückkommen können. Denn vielleicht kommt eine Zeit, in der die Enkel es besser ausfechten werden. Vielleicht, sicher ist das nicht. Wenn wir aber den Sozialismus auf sich beruhen lassen, seine Große Erzählung verschweigen, wie sollen die Späteren noch wissen, was da verloren gegangen ist?

Gemeinsam in der Niederlage

Wer noch Sozialist oder Kommunist war, ob christlich oder nicht, (be)fand sich gemeinsam in der Niederlage. Ihr Ort war ein Fremdkörper, ein Randphänomen. Sie waren nicht mehr von dieser Welt. Ihr Protest verhallte im Leeren. Ihre Sprache war von gestern, für die Menschen von heute unverständlich geworden. Zwar wurde 150 Jahre nach dem Erscheinen des Kommunistischen Manifests etwas überrascht seine Aktualität signalisiert – war das, was dort vorausgesagt, nicht eingetreten: ein globalisierter Kapitalismus? Aber die Beunruhigung darüber, dass sein Erfolg nicht das große Glück gebracht hatte, hielt sich in Grenzen. Und seine Pointe: »Proletarier aller Länder vereinigt euch!«, war so *out of order*, dass sie zu bekämpfen nicht der Mühe wert war. Höchstens die Tatsache, dass die veröffentlichte Meinung es immer noch für nötig hält, auf dem real existierenden Sozialismus und seinem »Heilstaat« herumzutrampeln, zeigt eine gewisse Angst, er könnte der zurzeit herrschenden Ordnung vielleicht doch noch mal gefährlich werden.

Wie dem auch sei, wir kommen nicht darum herum festzustellen: die Große Erzählung des Sozialismus ist unzeitgemäß geworden – wie die Große Erzählung der Bibel das schon lange ist. Auch, wenn die Letzte, wie wir das zurecht tun, politisch gelesen wird, sie ist politisch irrelevant. Dasselbe gilt jetzt auch für die Große Erzählung des Sozialismus. Die »Zehn Tage, die die Welt erschütterten«, sind ein Buch geworden, das keiner mehr liest. Der Marxismus, einst

Theorie einer weltverändernden Praxis, ist heute eine Theorie ohne Praxis. Er ist akademisch geworden (Haug 2001: 324) – wenn auch praktisch ohne Ort in der offiziellen akademischen Welt.

Wir, immer noch Christen für den Sozialismus, mussten wiederentdecken: ihre Große Erzählung war immer schon ein Randphänomen, die Sache einer Minorität. Der Exodus führt ins Exil, die Propheten Israels sind einsame Figuren, die meistens gegen den Wind reden, der Gang der messianischen Gemeinde in der Welt endet laut der Apostelgeschichte nicht »an den Enden der Erde«, sondern in Rom mit Paulus als Gefangenem des römischen Kaisers (Apostelgeschichte 28, 16-30). Die Hoffnung, damit konnte nicht das endgültige Urteil über die Geschichte gesprochen sein (der Messias ist auferstanden), ist nicht aus dem Lauf der Geschichte abzuleiten, sondern ein »trotz alledem«, wozu man sich nur bekennen kann.[1]

Für die Marxisten war diese Situation neu. Ihre Große Erzählung setzte auf eine historische Gesetzmäßigkeit, die die Verwirklichung ihres Projekts mehr oder weniger unvermeidlich machte. Ihre Geschichte war auch eine gewesen, in der die Macht auf ihrer Seite zu sein schien. Ihre Rhetorik war dementsprechend vor allem eine des Sieges. Es gab Niederlagen, aber das waren Widersprüche, die dialektisch bewältigt werden konnten. War es jedoch noch möglich, sich über *diese* Niederlage mithilfe der Dialektik hinwegzutrösten? Wer sagt denn, dass die Dialektik für den Sozialismus arbeitet?

Und doch, es gibt sie

Und doch, war es unbedingt notwendig, sich von der Dialektik zu verabschieden? Wolfgang Fritz Haug warnt: sich von der Dialektik zu verabschieden, könnte zu einem »revolutionären Defätismus« führen, der die Niederlage so verabsolutiert, dass ihre Überwindung nur noch in einem »Jenseits der Geschichte« gedacht werden kann (Haug 1998: 131). Der Sozialismus wäre dann endgültig utopisch geworden und in die Religion zurückgefallen, die Marx so treffsicher kritisiert hatte. Eine Religion, die die Kritik der Erde aufgibt und die Utopie in den Himmel auswandern lässt. Wer allzu pathetisch die Niederlage absolut setzt, kann leicht zu einem »Dieb der Hoffnung« (Subcommandante Marcos) werden, der gerade jenen Menschen die Hoffnung nimmt, die diese brauchen wie das tägliche Brot. Ihnen wird durch diesen Absolutismus der Blick verstellt für die Widersprüche, die bei nüchterner Betrachtung noch

[1] Die Zeit, als das Christentum hegemonial war, das Mittelalter als corpus christianum, war, gemessen an der Radikalität der biblischen Befreiungsbotschaft, gelinde gesagt, nicht die glücklichste Periode in der Kirchengeschichte.

immer zu sehen sind. Wäre es auch uns, noch immer Christen für den Sozialismus, nicht geboten ihr »trotz alledem« mit einer aufmerksamen Analyse der wirklichen Verhältnisse zu verbinden? Ist es nicht auch biblisch, »die Zeichen der Zeit« (Matthäus 16, 3) zu beachten?

Die Widersprüche sind nicht aus der Welt verschwunden. Die Macht des Kapitals ist riesig, aber nicht allmächtig, nicht total. Es gibt sie, die Gegenbewegungen, die sich nicht mit der verkehrten Welt abfinden wollen, sondern dabei bleiben: eine andere Welt ist möglich. Es gibt sie und es gelingt ihnen, Massen von Menschen zu mobilisieren, sie für ein Programm radikaler Veränderung zu begeistern. Sie schaffen es eine für apolitisch gehaltene Jugend auf die Straße zu bringen. Sind sie nicht doch die reale Bewegung, die die Marxsche Theorie zu einer fröhlichen, hoffnungsvollen Wissenschaft machte?

Es gibt sie: Syriza in Griechenland, Podemos in Spanien, Mélenchon in Frankreich, das Labour von Jeremy Corbyn, die von Bernie Sanders gegen das Partei-Establishment der Demokraten ins Feld geführte US-Linke, die Rojava-Republik in Nordsyrien, die Zapatistas in Chiapas, Mexiko. Aber sie haben die Machtverhältnisse nicht wesentlich verändert. Und wo sie, wie Syriza, die Regierung stellten, wurden sie schon bald kaputtgespielt.

Und ja, es gibt sie noch: das sozialistische Kuba, der Moviemento al Socialismo in Bolivien, das chavistische Venezuela. Doch muss man sich hier vielmehr ernsthaft fragen: wie lange noch? Vor allem Venezuela ist eher ein Lehrstück der Unmöglichkeit des Sozialismus in einem Land.

Es gibt sie also: Gegenbewegungen. Aber nüchtern betrachtet muss man konkludieren: insofern sie sich im Zentrum der kapitalistischen Welt bewegen, ist ihr Ziel nicht der Sozialismus, sondern mehr oder weniger radikale Reformen innerhalb des Kapitalismus.[2] Dass die Enteigner enteignet werden sollen, steht nicht im Programm. Außerdem ist es fraglich, ob sie, wenn die Chance sich böte, einen wirklichen Kampf gegen das Kapital um die Macht durchhalten könnten. Auf einen solchen Kampf vorbereiten tun sie jedenfalls nicht. Es fehlt offenbar die gefährliche Erinnerung an den von Pinochet mithilfe der CIA inszenierten Putsch gegen den Unidad Popular in Chile (1973). Die Lage der Gegenbewegungen in der Peripherie dagegen ist zu prekär, um allzu viel Hoffnung zu machen.

Gerade nüchtern betrachtet leben wir im Moment nach dem Ende der Großen Erzählung des Sozialismus. Eine Analyse der Wirklichkeit, wie Marx sie zu praktizieren gebot – ob er es selber immer so handhabte, sei dahin gestellt –, zeigt vor allem, dass der Sozialismus *nicht* auf der Tagesordnung steht.

---

[2] Aber es gibt inzwischen auch einen Papst, der sich traut zu sagen, was die Politik verschweigt: »Diese Wirtschaft tötet«.

Nach dem Ende der Großen Erzählungen

Wir reden vom Ende der Großen Erzählung des Sozialismus: Ende *einer* Geschichte, nicht das Ende *der* Geschichte. (Veerkamp 2005: 183) Es ist aber wohl das Ende *dieser* Geschichte! Der Sozialismus als systemüberschreitendes Projekt, das die Massen ergriff, sie hoffen ließ auf eine Welt, in der die Menschen endlich Genossen wären, die Marxsche Theorie als das Instrumentarium, womit sie selber auf diese Welt hinarbeiten konnten, gehören der Vergangenheit an. Vorbei die Zeit, dass die Internationale das Kampflied einer sich ihrer Kraft bewusst werdenden Massenbewegung war. »Wir sind die Stärkste der Parteien« (was übrigens nie der Fall war) kann nur noch mit einer gehörigen Prise Ironie gesungen werden. Das Gebot, das Menschenrecht zu erkämpfen, gilt heute wie früher. Denn es fehlt an allen Ecken. Aber was vermag das Pathos dieser Internationale gegen die Internationale des allgegenwärtigen Kapitals? Die kapitalistische Warenwelt hat im Angebot, was dem real existierenden Sozialismus immer gefehlt hat. Das stärkste Argument gegen die sozialistische Utopie ist die sozialistische Realität. Wer sich auf den Weg in eine bessere Welt macht, sucht sein Heil nicht im Irrealis einer nur denkbaren Welt, sondern in der wirklich vorhandenen Welt jenseits des Mittelmeers. Und er rüstet sich aus mit den Smartphones, die diese Welt bereitstellt, um ihnen den Weg zu weisen. Sein Utopia liegt nur einen Kontinent weiter. Sein Menschenrecht ist aber dort nicht zu finden. Dessen Verwirklichung bleibt der Utopie einer *anderen* Gesellschaft vorbehalten.

Dies ist die Welt nach dem Ende der Großen Erzählungen. Eine Welt, in der der Marxismus akademisch geworden ist, eine Theorie ohne Praxis. Das ist dramatisch. Denn Marx' Entdeckung, dass das Kapital nichts anderes ist als Arbeit in einer der Arbeit (den arbeitenden Menschen) entfremdeten Gestalt, das sich dann als selbständige Macht zwischen die Menschen und ihre Möglichkeiten, die Welt sozial zu gestalten, stellt, ist aktuell wie nie zuvor. Das Kapital ist immer noch der Horizont dessen, was den Menschen an Möglichkeiten zugestanden wird: was sich nicht rechnet, ist per definitionem (des Kapitals) unmöglich. Und was rechnet sich alles nicht: ein sich nicht auf nationale Grenzen beschränkender Sozialstaat, der allen Menschen eine menschenwürdige Existenz sichert; eine wirklich durchgreifende Klimapolitik, die nicht länger die Interessen der klimazerstörenden Unternehmen bedienen muss; eine substanzielle Besteuerung der Vermögen der Superreichen;[3] die Vergesellschaftung der Banken – geschweige denn eine allumfassende Demokratisierung der Wirt-

[3] Nach Wikipedia.org/wiki/Vermögensverteilung besitzt etwa 0,1% der Bevölkerung über 80% des weltweiten Finanzvermögens – verstecktes Vermögen nicht mitgerechnet.

schaft. Was sich offenbar rechnet ist dagegen, dass der Kapitalismus sich nur über Krisen reproduzieren kann;[4] die von ihm geförderte Kreativität in einer permanenten Zerrüttung (disruption) besteht; seine Zukunft sich heute nur über die Verelendung von Mensch und Natur sichern lässt. Dieses »Immer noch« der Macht des im Grunde überflüssigen Kapitals stößt jedoch zunehmend an eine Grenze, die zu überschreiten den Untergang der Menschheit bedeutete. Während man früher noch die Hoffnung, »es kommen andere Zeiten«, mit dem langen Marsch durch die Institutionen verbinden konnte, wird die Zeit jetzt knapp. Das ist das Dramatische: der Widerspruch zwischen dem, was läuft, und dem was geboten ist. Die heutige Situation ist nicht ohne Tragik: Denn gerade in dem Moment, in dem sich die marxsche Theorie mit einer entsprechenden Praxis verbinden müsste, um eine Katastrophe noch zu verhindern, ist sie ohnmächtig geworden, die Welt zu verändern. Die Große Erzählung des Sozialismus mag nicht das Ende *der* Geschichte sein, wir müssen damit rechnen, dass sie, wie auch die Große Erzählung der Bibel, nicht mehr imstande sein wird, diesem Ende entgegenzuarbeiten.

Das wahrscheinlichste Ende bleibt die Katastrophe

Tragisch ist es auch, weil die Möglichkeit, aus der Welt eine wesentlich bessere zu machen, vielleicht nie so groß war wie heute. Die Hightech-Revolution, die wir jetzt erleben, stellt die Mittel bereit, mit denen eine nachhaltige Ökonomie präziser geplant werden kann. Eine Welt, weitgehend befreit von Krankheiten, ist nicht länger Science-Fiction. Freizeit für alle, mehr Zeit auch, um sich umeinander zu kümmern, die Robotisierung macht es möglich. Fakt aber ist, dass der Ertrag der Hightech-Revolution das Privateigentum einiger Weniger ist, die es nutzen, um die Mehrzahl der Menschen überflüssig zu machen,[5] ihre Menschlichkeit auf ein allseitig kontrolliertes, total manipulier-

---

[4] In der Wirtschaftskolumne meiner Tageszeitung von 10./11.6.2017 kommt der Kolumnist, nachdem er festgestellt hat, dass nach der großen Finanzkrise die Banken strenger kontrolliert werden, zum Eigentlichen: »Aber lasst uns nicht naiv sein. Das letzte Kapitel ist nicht: Ende gut, alles gut. Wenn es um Banken geht, wird der Bürger nie mehr ohne Sorgen sein. *Es wird immer wieder der Moment kommen, dass wieder eine finanzielle ›Systemkrise‹ entsteht*. Das ist dem Kapitalismus inhärent, wie gut die Bankenbändiger auch sind. In einer Systemkrise drohen Banken auseinander zu brechen. Und Ihr Spargeld zu ruinieren. Dann werden Politiker Ihnen aufs neue die Rechnung präsentieren, um die Sache zu retten.«

[5] Wolfgang Fritz Haug setzt der von u.a. Bruno Latour vertretenen »Herabsetzung der Menschheit« »eine andere ›Menschheitsweise‹ auf dem Boden einer anderen Produktions- und Lebensweise« gegenüber (Haug 2016: 51). Diese Herabsetzung ist aber nicht nur Ideologie, sondern real möglich.

bares Konsumentendasein zu reduzieren[6] und eine *brave new world* für sich selbst zu organisieren: eine Insel der Glücklichen inmitten der Sintflut. Der Widerspruch zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit könnte größer nicht sein.

Eine Revolution tut not, ihr Kommen ist nicht abzusehen. Die Zeit läuft uns davon und wir wissen nicht, wie wir ihren fatalen Lauf stoppen sollen. Aber zeugt dies nicht von einer Radikalität, die über das immerhin noch machbare hinausgreift und sich so die Möglichkeit verbaut, wenigstens etwas zu tun? Gibt es nicht einen Mittelweg zwischen »alles muss anders werden« und »alles kann bleiben, wie es ist«? Eine »passive Revolution« (Gramsci), die den Kapitalismus retten will, indem sie ihn verändert? Es gibt sie: in der Politik (Trudeau, Macron, und, wer weiß, Merkel) und im Feuilleton: die Intellektuellen, die, ohne das System grundsätzlich infrage zu stellen, seine Defizite benennen und darauf drängen, die Politik solle ihre Verantwortung wieder übernehmen und die Ökonomie nicht ihrem Selbstlauf überlassen. Dennoch, was gerettet werden soll, ist das Kapital, das nicht anders kann als sich über Krisen zu reproduzieren. Diese systemimmanente Krisenhaftigkeit innerhalb des Systems überwinden zu wollen hat sich immer wieder als eine Illusion erwiesen. Eine »passive Revolution« wird diese »Gesetzmäßigkeit« bestenfalls aufhalten, nicht beenden können. Das wahrscheinlichste Ende bleibt die Katastrophe. Die Zeit, dieser zu entkommen, ist (zu) kurz – auch, wenn die »passive Revolution« hilft, Zeit zu gewinnen. Das Ende der Großen Erzählungen stellt sich dann als der Vorbote des Endes schlechthin heraus: das Ende einer Natur, in der der Mensch zu Hause sein kann, und damit das Ende des Menschen überhaupt.

In der Zwischenzeit

In der Zwischenzeit bleibt uns aber die Marxsche Theorie – wenn wir sie vor dem Vergessen bewahren. Ob das noch Sinn hat, wir wissen es nicht. Ob wir noch hoffen können, es kommt eine Zeit, in der sie die Massen ergreifen wird, ist fraglich. Es ist jedoch nicht unsere Sache, Zeitlauf und Zeitpunkt zu kennen, die der Befreier-Gott gesetzt hat, um das Reich der Freiheit herzustellen (frei nach Apostelgeschichte 1, 6-7). Uns ist nur geboten, die Marxsche Theorie zu hüten wie die Tora, ihre »rettende Kritik« den Nachgeborenen zu überliefern - wenn es sie noch gibt und auch, wenn es zu spät sein sollte.

Uns! Immer noch Christen für den Sozialismus.

---

[6] Haug nennt das den »digitalen Fetischismus: die eigene Macht von Milliarden Nutzern ballt sich ihnen gegenüber als die Macht von drei bis vier Konzernen« (Haug 2015: 323).

Literatur

Barth, Karl (2012): Der Christ in der Gesellschaft, in: Karl Barth-Gesamtausgabe (Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921, Zürich.
Bloch, Ernst (1979): Das Prinzip Hoffnung, in: GA 5, Frankfurt a.M.
Boer, Dick (2008): Erlösung aus der Sklaverei. Versuch einer biblischen Theologie im Dienst der Befreiung, Münster.
Engels, Friedrich (1960): Der deutsche Bauernkrieg, in: MEW 18, Berlin/DDR.
Engels, Friedrich (1962): Vorrede [zum »Manifest der Kommunistischen Partei« (englische Ausgabe von 1888)], in: MEW 21, Berlin/DDR.
Haug, Wolfgang Fritz (1998): Im World-Wide-Web des Kapitalismus: Globalisierung, in: Hobsbawm u.a. (Hrsg.), Das Manifest – heute. 150 Jahre Kapitalismuskritik, Hamburg.
Haug, Wolfgang Fritz (2001): Perspektiven gegenwärtigen marxistischen Denkens, in: Utopie Kreativ H. 126 (April 2001), 324-329.
Haug, Wolfgang Fritz (2015): Mensch, Natur und Technik im Hightech-Kapitalismus, Teil I: Digitalisierung des Subjekts bei Bruno Latour, in: Das Argument H. 313 (H. 3/2015).
Haug, Wolfgang Fritz (2016): Kommunistischer Animismus bei Karen Barad. Mensch, Natur und Technik im Hightech-Kapitalismus (II), in: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften, H. 315 (H. 1/2016).
Luxemburg, Rosa (1974): Programm der Kommunistischen Partei Deutschlands, angenommen am 31. Dezember 1919 auf dem Gründungsparteitag der KPD: Gesammelte Schriften 4, Berlin/DDR.
Marx, Karl/Engels, Friedrich (1959): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW 4, Berlin/DDR.
Marx, Karl/Engels, Friedrich (1969): Die Deutsche Ideologie, in: MEW 3, Berlin/DDR.
Veerkamp, Ton (2005): Der Gott der Liberalen. Eine Kritik des Liberalismus, Hamburg.

Ulrich Duchrow

Wachstumskritik bei Marx und das Gesetz des Todes bei Paulus und Luther[1]

Wolfgang Schäuble, der ehemalige deutsche Finanzminister, folgte genau den Gesetzen des Finanzmarkts, der EU, der Europäischen Zentralbank, des IWF usw., als er Griechenland das grausame Austeritätsprogramm oktroyierte. Es hatte für viele Menschen in dem überschuldeten Land Hunger und Tod zur Folge. Das gleiche galt schon lange für die Strukturanpassungsprogramme des IWF im globalen Süden. Was haben diese Vorgänge mit dem »tötenden Gesetz« des Apostels Paulus und des Reformators Martin Luther zu tun – und mit ihrem vom Gesetz befreienden Evangelium? Kann uns vielleicht der jüdische Prophet Karl Marx bei der Aufklärung dieser Fragen helfen? Gehen wir ihnen im Einzelnen nach.

Der Unterschied zwischen Tora und römischem Gesetz und beider Maßstab

Gesetz und Gesetz bedeuten nicht immer dasselbe. Das zu verstehen, ist zentral. Sonst ist Paulus nicht zu verstehen. Für Luther war das Alte Testament, die Tora, einfach »der Juden Sachsenspiegel«, also ein Gesetz wie das Gesetz aller anderen Völker. Es ist lange bekannt, dass dies eine Fehlinterpretation ist. Die Tora versucht gerade, ein alternatives Recht zur »altorientalischen Normalität« zu etablieren (Veerkamp 2012). Sie ist der Weg zur »Bewahrung der (von Gott erkämpften und geschenkten) Freiheit« (Crüsemann 1983). Für das alte Israel spielt die Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten die grundlegende Rolle. In den Jahren zwischen 1250 und ca. 1000 v.u.Z. entwickelte sich eine »Kontrastgesellschaft« (Lohfink 1989), eine »regulierte Anarchie« der Solidarität (Neu 1992) als Alternative zu den umliegenden Imperien und Stadtkönigtümern. Als bestimmte Gruppen »sein wollen wie die anderen Völker und auch einen König haben«, warnt der Seher Samuel vor dem dann eintretenden Rückfall in die Sklaverei (1 Sam 8). Als im 8. Jahrhundert in der Gesellschaft die Gesetze von Geld und Privateigentum zu greifen beginnen, warnen die Propheten und rufen nach Gerechtigkeit (vgl. Duchrow/Hinkelammert 2002; Duchrow 2013). Darauf antworten die Rechtsreformen des Bundesbuchs (Ex.

---

[1] Franz Hinkelammert danke ich für viele schriftliche und mündliche Anregungen.

21-23), des Deuteronomiums (5. Buch Mose) und des Heiligkeitsgesetzes (im 3. Buch Mose, Leviticus) (vgl. Crüsemann 1992; Segbers 1999).

Jesus radikalisiert dieses Recht noch einmal, indem er es für jeden Tag gelten lässt, nicht nur alle sieben oder 50 Jahre. Darum macht er den Erlass von Schuld und Schulden gegenüber Gott abhängig vom Erlassen der Schulden gegenüber den Nächsten. Er lehrt uns beten: »Und vergib uns unsere Schulden wie auch wir denen die Schulden erlassen haben, die uns etwas schulden.« Klassisch formuliert er dann seinen Umgang mit dem Gesetz in dem Wort: »Der Sabbat ist für die Menschen da und nicht die Menschen für den Sabbat« (Mk 2,27).

Genau in diesem Sinn ist *Paulus* zu verstehen – allerdings ist seine Argumentation komplexer und von daher oft missverstanden. Die neue Paulusforschung hat plausibel gemacht, dass Paulus mit dem »tötenden Gesetz« konkret die Situation im Römischen Reich anspricht. »Alle sind der Gottlosigkeit und der Ungerechtigkeit verfallen« in Röm 1 und 2 meint die reale Situation, wie aus dem dort eingefügten Lasterkatalog deutlich wird. Auch der Nachweis von Luise Schottroff, dass die Sündenmacht ein Herrschaftsverhältnis meint und es hier nur sekundär um einzelne schuldhafte Taten geht, verweist auf Rom (Schottroff 2015). Das heißt, Sünde ist eine überindividuelle Macht, aber nicht naturalisiert als »Erbsünde«, wie es später Augustin und Luther annahmen, sondern als geschichtlicher Herrschaftszusammenhang durch ein totalitäres System wie Rom. Interessant ist dabei auch, dass Paulus in Römer 7 die Sündenmacht mit der Gier und dem 10. Gebot in Verbindung bringt. Denn Rom war der erste Höhepunkt in der Geschichte der Herrschaft der Geldvermehrung. Am weitesten geht Franz Hinkelammert, wenn er darauf abhebt, dass Rom eines der Systeme war, in dem durch Erfüllung des Gesetzes getötet wurde (Hinkelammert 2011). Hier müsste man ausführlich die mit dem Geld und Sklavensystem verbundene Absolutheit des Eigentums genauer untersuchen (Duchrow/Hinkelammert 2002).

Der Galaterbrief bringt noch weitere Klarheit, wie Brigitte Kahl (2017) gezeigt hat. Hier wurde immer angenommen, Paulus argumentiere antijüdisch oder anti-judenchristlich. Das ist aber nicht der Fall. Die römische Kaiserreligion als Universalreligion erzwang zwar nicht die Vereinheitlichung der vielen Kulte der Unterworfenen, aber sie vereinte alle Völker konsequent unter der Verehrung des Kaisers, d.h. mit der Spitze musste die Absolutheit des Systems anerkannt werden. Die einzige stets prekäre, immer wieder Konflikte hervorrufende, insgesamt aber anerkannte Ausnahme bildeten die Juden. Sie waren vom Zwang zur Kaiserverehrung ausgenommen, weil sie spezielle Regelungen ausgehandelt hatten. So war z.B. das zweimalige tägliche Kaiseropfer im Jerusalemer Tempel als Kompensation für ihre eingeschränkte Unterwerfung anerkannt. Es galt stellvertretend für alle Juden in der Diaspora, schützte also auch die Juden, d.h. die Beschnittenen, in Galatien.

Nicht als Ausnahme anerkannt waren die paulinischen messianischen Gemeinden. Zu ihnen gehörten ja auch Nicht-Juden. Trotzdem verweigerten sie sich der Kaiserverehrung. Sie beriefen sich auf ihr »messianisches Jüdischsein« und ihre »Abrahamskindschaft in Christus«. Zudem verehrten sie einen Messias, der zur Kreuzigung verurteilt worden war, der Todesstrafe für Aufständische gegen die gesetzliche römische Ordnung. Damit gefährdeten diese unbeschnittenen Galater nicht nur sich selbst, sondern auch den Kompromiss, der die Juden schützte. Zwar waren in der damaligen Wahrnehmung die messianischen paulinischen Gemeinden nur eine jüdische Sekte, aber ihre rebellische Haltung bestätigte den ohnehin bei Militär und Verwaltung bestehenden Verdacht des mangelnden Patriotismus und der Neigung zu antirömischen Umtrieben unter den Juden. Die Beschneidung der Unbeschnittenen hätte die messianische Bewegung in halbwegs geregelte, also in legalisierte jüdische Bahnen zurückgelenkt und damit entschärft. Es wäre eine Anpassung an die bestehende römische Ordnung, an das römische Gesetz, gewesen, was sowohl im Überlebensinteresse der jüdischen Gemeinden selbst als auch ihrer messianischen Ableger lag.

Paulus trat an dieser Stelle als entschiedener Nonkonformist auf. Der Übernahme der Beschneidung im Sinne einer Anerkennung des Kompromisses und damit letztlich der Aufgabe des Widerstandes gegen die römische Ordnung konnte er nicht zustimmen. Er forderte mit der Ablehnung der Beschneidung von Nichtjuden die Galater zu zivilem Widerstand auf, was er letztlich mit dem Leben bezahlte. Jedenfalls wird durch den Gegenentwurf des Paulus ganz klar, dass hier das Römische Reich subversiv durch die Alternative des Messias revolutioniert wird/werden soll. In diesem Götzen- und Unrechtssystem kann man kein wahres Leben nach der Tora führen. Der Messias wird es endgültig überwinden, nachdem er es durch die Gemeinschaft von Juden und Menschen aus anderen Völkern schon ansatzweise überwunden hat:

»Verhaltet euch so, denn ihr wisst, dass der Zeitpunkt gekommen ist, dass die Stunde da ist, vom Schlaf aufzustehen. Jetzt! ist die Rettung näher als zu der Zeit, als wir zu vertrauen begannen.« (Röm 13,11) In diesem Vertrauen (Luther übersetzt Glauben und lenkt damit von der konkreten Situation ab), dass das römische System zusammenbrechen und der Messias offenbar werden wird, durchbricht Paulus die Lähmung und das illusionäre Bewusstsein der scheinbar unveränderbaren Machtsituation (vgl. Veerkamp 2017: 24-40). Denn inspiriert vom Geist des Messias kann das Nicht-tun-Können von Römer 7 überwunden werden. In Römer 8 wird gezeigt, dass gegen alle Mächte und Gewalten Gottes Geist eine neue Gemeinschaft schafft, die bis hinein in den Kosmos die Befreiung bringt. Sie wird in Galater 3,28 genau beschrieben.

Das steht in direktem Gegensatz zu den Realitäten des Römischen Gesetzes des Todes: hier herrscht Konkurrenz, und die unterworfenen Völkerschaften

werden gegeneinander ausgespielt nach der Logik »divide et impera«, teile und herrsche; hier herrscht der freie Herrschaftseigentümer (dominus) über den rechtlosen Sklaven; hier herrscht der patriarchalische Mann über die Frau. Dieses umfassende Gesetz der Sündenherrschaft, der Konkurrenz – und letztlich des Todes in Ungerechtigkeit – wird durch die neuen subversiven messianischen Gemeinschaften aus Juden und Völkern, Eigentümern und Sklaven, Männern und Frauen überwunden. In ihnen herrscht der Geist der Agape, der Solidarität, die die Erfüllung und Vollendung der Tora ist, wie Paulus in Röm 13,10 sagt. Hier regiert das befreiende Recht: »Tragt einander eure Lasten und erfüllt so das Gesetz des Messias« (Gal 6,2). In diesem Ansatz bei den das Imperium Romanum revolutionierenden messianischen Gemeinden sieht Ton Veerkamp den Kern der Wandlung des Saulus zum Paulus in der Erleuchtung bei Damaskus (Veerkamp 2012; 2017). Bis dahin war dieser der pharisäischen Ansicht, man könne im römischen System durch Absonderung in eine Nische die Tora erfüllen, ein »wahres Leben im falschen« führen (Adorno). Vor Damaskus begriff er, dass in dem totalitären römischen System man immer in die Sündenmacht verstrickt bleibt und die Tora nichts tun kann, selbst wenn man sie einsieht und will (Röm 7). Folglich ist die Tora nur zu verwirklichen, wenn das ganze römische System revolutioniert wird. Genau das geschieht in den vom Geist inspirierten messianischen Gemeinschaften, solidarisch gebildet aus den im römischen System antagonistischen Gruppen von Menschen. Das tötende Gesetz, dem die Freudenbotschaft des Paulus entgegentritt, ist also am Beispiel des totalitären römischen Gesetzes exemplifiziert. Die Tora ist insofern betroffen, als sie von diesem Gesetz kooptiert oder gefangen gehalten wird, also fehlinterpretiert und nicht getan werden kann. Außerdem kann es durchaus sein, dass sogar im römischen Gesetz Elemente enthalten sind, die Gottes Willen entsprechen. So parallelisiert Paulus das »natürliche« und das in der Tora geoffenbarte Gesetz (vgl. Röm 7,7-14 und 2,12-15).

Das heißt also: Es geht um ein jeweiliges Prüfen, um herauszufinden, was der Wille Gottes ist – um die im Messias erlangte Befreiung konkret zu leben. Das sagt Paulus selbst in der Einleitung des Abschnittes Röm 12,1-13,14:

»[2] Schwimmt nicht mit dem Strom, sondern macht euch von den Strukturen dieser Zeit frei, indem ihr euer Denken erneuert. Dann wird euch deutlich, was Gott will: das Gute, das, was Gott Freude macht, das Vollkommene.«

Und er gibt am Schluss dieses Abschnittes das *Kriterium für die Prüfung* an: *die Liebe, die Solidarität* (agape, 13,9-10):

»[9] Die Gebote: *Du darfst die Ehe nicht brechen, niemanden zu Tode bringen, nicht stehlen, nicht gieren* und so weiter sind in diesem einen Satz zusammengefasst: *Liebe deine Nächste und deinen Nächsten wie dich selbst*.

[10] Die Liebe tut den Mitmenschen nichts Böses. Die Fülle des Gesetzes ist die Liebe.«

Das heißt nicht mehr und nicht weniger als dies: jedes Gesetz und seine Anwendung muss daraufhin geprüft werden, ob es der Liebe/Solidarität dient. Sogar die Tora, die ja auf Solidarität zielt und deren Vollendung die Liebe ist, kann menschenfeindlich gebraucht werden. Das zeigt Jesus, wenn er in dem oben zitierten Wort darauf hinweist, dass der Sabbat gegen den Menschen gewendet werden kann. Umgekehrt kann im römischen Recht, das an sich Ausbeutung, Sklaverei, Absolutheit des Eigentums und damit Klassenherrschaft legitimiert, dem Menschen dienen, indem es Straftaten verbietet und die »Obrigkeit« dieses Verbot auch durchsetzt (Röm 13,4). Zentral ist, dass Paulus die Absolutheit des römischen Rechts, die sich in der Kaiserverehrung ausdrückt, bei der Prüfung ausschaltet. So wird meist nicht beachtet, dass Paulus in dem berühmten Abschnitt Römer 13, 1-7 die Prüfung des römischen öffentlichen Rechts vornimmt und daraus den ersten Teil einfach streicht: den *cultus publicus*, die Kaiserverehrung. Nur das Straf- und Steuerrecht als weitere Teile des römischen öffentlichen Rechts lässt er auch für seine messianischen Gemeinden gelten. Dieser Ansatz gibt Paulus auch die Freiheit, bestimmte Gesetze der Tora nicht zur Befolgung zu empfehlen – wie zum Beispiel die Speisegesetze. Gleichzeitig nimmt er sich die Freiheit, sie (noch) zu befolgen, wenn es sonst die Schwachen und damit das Kriterium der Liebe/Solidarität verletzen würde (vgl. Theißen/von Gemünden 2016: 453).

Das, was als kritische Regel gegenüber allen Gesetzen gilt, kann aber nach Paulus im römischen System nicht voll umgesetzt werden, sondern nur durch die Bildung neuer vom Geist geprägter messianischer Gemeinschaften – auch hier freilich noch in Ansätzen, unter Seufzen, aber auch in Hoffnung und Freude (Römer 8). Das Zeugnis eines alternativen Umgangs mit dem Gesetz in der Liebe/Solidarität ist exakt das, was die messianischen Gemeinden so attraktiv macht, dass sie sich vermehren und schließlich im Zusammenbruch des Römischen Reiches als stärker erweisen, freilich sich dann kooptieren lassen – was über die ganze Kirchengeschichte immer neue Reformationen nötig macht.

Was hat Luther aus dieser politischen Theologie des Paulus gemacht?

Luthers ambivalente Aufnahme der paulinischen Gesetzeskritik

Um Luthers Position verstehen zu können, müssen wir vorher einen Blick auf *Anselm von Canterbury* (1033-1109) und sein Buch »Warum Gott Mensch wurde« (*Cur Deus homo*) werfen. Darin geht er von dem Gesetz aus: »Schulden müssen zurückgezahlt werden«. Die Grundordnung der Welt bestehe darin, dass dieses Gesetz eingehalten werden muss. Weil der Mensch durch Sünde unbezahlbare Schulden bei Gott hat, muss er, da er sie nicht selbst zurückzahlen kann, Strafe erleiden. Diese kann Gott nicht einfach aus Barmherzigkeit

vergeben, weil das dem obersten Gesetz der Schuldenrückzahlung widersprechen würde. Das kann man nicht anders deuten, als dass dieses Gesetz über Gott steht. Deshalb muss dieser einen Preis zahlen, der die Schulden ausgleicht. Das aber kann nur die Lebenshingabe eines Menschen sein, der gleichzeitig Gott ist – Jesus Christus. Damit wird Gott zu einem sadistischen Herrscher, der Menschenopfer darbringt. Der Kontext des 11. Jahrhunderts, in dem Anselm schreibt, ist nicht zufällig durch die Wiederaufnahme der Geld-Privateigentums-Wirtschaft in Oberitalien gekennzeichnet. Franz Hinkelammert drückt das so aus: »Er spricht bereits die Sprache des Kapitalismus, obwohl es den Kapitalismus überhaupt noch nicht gibt.« (Hinkelammert 2015: 177) Damit stellt Anselm die Anschauung Jesu auf den Kopf, der uns beten lehrt: »Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir die Schulden erlassen haben unseren Schuldnern.« So entwickelt sich im Mittelalter die *Heilskalkulation des Individuums* zu einem Gesamtsystem des rechnenden, kalkulierenden Heilskommerzes.[2]

Diesen rechnenden Gott und den mit Gesetzeswerken gegenüber Gott kalkulierenden Menschen hat *Luther* vehement abgelehnt. Aber trotzdem ist – gemessen an der Bibel und speziell Jesus und Paulus – seine Haltung zum Gesetz als ambivalent zu bezeichnen, insbesondere, wenn man die Wirkungsgeschichte seiner Positionen in Betracht zieht. Es ist unmöglich, die Komplexität von Luthers Theologie in diesem Rahmen auch nur annähernd zu entfalten. Ich verweise daher auf das Lutherkapitel meiner Schrift »Christenheit und Weltverantwortung« (Duchrow 1970, darin sind auch viele Belege zu meinen folgenden Ausführungen zu finden).

Das Grundschema, nach dem Luther die Frage des Gesetzes behandelt, ist der zweifache Gebrauch des Gesetzes (usus duplex legis). Den uns geläufigen Sinn des Gesetzes bezeichnet er als den gesellschaftlichen oder politischen Gebrauch des Gesetzes (usus civilis seu politicus legis). Darauf ist gleich zurückzukommen. Daneben gibt es den theologischen oder »überführenden« Gebrauch des Gesetzes (usus theologicus seu elenchticus legis). Hier geht es um den Kern von Luthers Auseinandersetzung mit der römischen Kirche. Denn diese sieht die Möglichkeit, über Werke nach diesem Gesetz zu Gott und damit zur Erlösung zu gelangen. Luther nimmt dagegen Paulus auf, der im Galater- und Römerbrief feststellt – allerdings, wie gezeigt, im konkret historischen, totalitären römischen Kontext –, dass die Gefangenschaft in der Sündenherrschaft so groß ist, dass daraus nur das Vertrauen auf Gottes voraufgehendes Handeln befreit. Allerdings abstrahiert Luther diese Aussage und redet dann ganz allgemein über »*das* Gesetz« und »*den* Menschen«, der von der naturalisierten »Erbsünde« gefangen gehalten wird. Dadurch unterscheidet er nicht

---

[2] In einem vorzüglichen Aufsatz hat B. Hamm diesen Vorgang bis ins Einzelne verfolgt und beschrieben: Hamm 2007: 239-76

wie Paulus zwischen der heiligen, das heißt zu Gott gehörenden (jetzt von der Sündenmacht gefangengesetzten und missbrauchten) Tora und dem tötenden Gesetz. So identifiziert Luther das Alte Testament (neben den Verheißungen auf Christus und seinem Sinn als politischem Gesetz) mit dem tötenden Gesetz. Auf dieser Basis kann es schließlich zu Luthers Schrift »Über die Juden und ihre Lügen« (1543) kommen, in der er zu Verbrechen gegen die Menschlichkeit aufruft. Nach diesem abstrakten Muster werden dann auch die Täufer, Muslime und Bauern als Gesetzesfromme bekämpft, sodass in den Protestantismus von Anfang an die binäre Logik des »Wir gegen die Anderen« eingezeichnet ist. Brigitte Kahl hat von Paulus her diesen Grundfehler Luthers aufgedeckt und kritisiert (Kahl 2017: 26-64).

Immerhin könnte man fragen, ob nicht selbst in dieser abstrakten, verkehrten und verfremdeten Form der Ablehnung des Gesetzes als Heilsweg noch die Wahrheit Jesu und des Paulus aufscheint, dass das Gesetz als legalistisches gegen den Menschen gerichtet, ja, tödlich ist und deshalb durch eine menschenfreundliche Alternative überwunden werden muss. Luthers positive Aussage lautet ja: Menschen werden menschlich und frei von Sünde, das heißt frei von Egozentriertheit (incurvatus in se) durch Gottes freundliches Handeln. Darum können sie sich vollkommen mit den Interessen ihrer Nächsten identifizieren – ja, weil sie alles von Gott erhalten, können sie vollständig in ihren Nächsten und den gegenseitigen Diensten der Gesellschaft leben. Das heißt, diese Aussage ist nicht rein individuell, sondern auch im Blick auf die gesellschaftlichen Institutionen zu verstehen. In säkularer Sprache könnte man Luthers Position gegen das Gesetz als Heilsweg dann so beschreiben: Die entscheidende Frage ist, ob wir Welt und Menschen als unverfügbare und zu verantwortende Gabe oder als berechenbare Ware ansehen. In diesem Kontext macht das formale Gesetz oder lässt das formale Gesetz die Gesellschaft nicht heil, sondern wird von Machtinteressen (Sündenmacht) menschenfeindlich gebraucht. Ich will das von Luthers Überlegungen zum politischen Gebrauch des Gesetzes her plausibel zu machen versuchen.

Im Vertrauen auf Gott werden Menschen befreit zum gegenseitigen Dienst aneinander. In der Schrift »Von der Unfreiwilligkeit des freien Willens« (*De servo arbitiro*) formuliert Luther das so: Gott erschafft uns, ohne dass wir dazu etwas tun könnten, damit wir mit Gott zusammenwirken (*cooperatio*) – einerseits für äußere Gerechtigkeit und Frieden, andererseits für die innere Erneuerung der Menschheit durch den Geist der Solidarität (Duchrow 1970: 512ff.). Die gesellschaftlichen und politischen Gesetze und Institutionen sollen dabei rein von den Bedürfnissen, »der Not des Nächsten« her, anders ausgedrückt vom Gemeinwohl her konzipiert und praktiziert werden. Das ist bei Luther verortet in seiner Anschauung von den Ständen und Berufen, die einander dienen: »Alle Stände und Berufe sind darauf ausgerichtet, dass sie jeweils den anderen

dienen«. (»omnes status huc tendunt, ut aliis serviant.« Predigt Martin Luther am 8.6.1524 (Martin Luther: WA 15,625,7)). Dahinter steht das von Platon aus der Sophistik übernommene Konzept der »Bedürftigkeit« der Menschen und der daraus folgenden gegenseitigen Abhängigkeit in ihrer gesellschaftlichen und politischen Verfasstheit. Die Gemeinschaft baut sich also nicht wie in der Stoa und bei Aristoteles von Einzelnen mit Gemeinschaftstrieb her auf, sondern von der ursprünglichen Relationalität der Menschen her. Entsprechend ist die Obrigkeit, also die politischen Institutionen, verantwortlich für das Gemeinwohl. Das weiß nach Luther die Vernunft, die allerdings wegen dieser ursprünglichen Gegenseitigkeit letztlich mit Liebe, also mit Solidarität identisch ist. Das ist auch der Grund, warum Luther alle Gesetze und politisches Handeln an der aequitas ausrichtet, das heißt an der Billigkeit, an dem, was jeweils der menschlichen »Not« dient. Schon in der ersten Psalmenvorlesung sagt Luther: »Die Billigkeit berücksichtigt die jeweiligen persönlichen Umstände, die Gerechtigkeit schaut nur auf den abstrakten Fall.« (»Aequitas respicit personas, Iustitia autem causas.« Martin Luther: WA 55 II,1, 108,16) Auf dieser Basis nimmt es nicht wunder, dass Luther den Frühkapitalismus als Raub- und Mordsystem erkennt und verwirft, die Obrigkeiten aufruft, in den Markt zu intervenieren, die länderübergreifenden Bank- und Handelsgesellschaften abzuschaffen, und die Kirche verpflichtet, als Kontrastgesellschaft zu leben und ihre Mittel der Verkündigung und der Kirchenzucht einzusetzen, um den Wucher zu überwinden. Daran knüpft Karl Marx ausdrücklich an (Duchrow 2017).

Karl Marx und die Überwindung des kapitalistischen Todesgesetzes

In der kapitalistischen Wirtschaft heißt das Grundgesetz: Kapital muss wachsen: »Akkumuliert, Akkumuliert! Das ist Moses und die Propheten!« (Marx 1969: 621*)*, kommentiert Karl Marx. Kapital – im Unterschied zu Geld, das auch als reines Instrument organisiert werden kann – zielt auf Akkumulation. Erwirtschafteter Profit muss sofort wieder investiert werden, um mehr Profit zu erwirtschaften. Das ist eine Stufe weiter als das »Schätze sammeln«, von dem Jesus auf dem Höhepunkt der ersten Phase der Geldzivilisation im Römischen Reich spricht. Was macht dieser mechanische Zwang und Drang nach Mehr, der im 11. Jahrhundert in den oberitalienischen Bank- und Handelsstädten beginnt, mit den Menschen und mit der Natur? Welche Bedeutung hat es, dass dann zum Kaufmanns- und Wucherkapital das Industriekapital hinzutritt? Welches Gesetz oder welche Gesetze sind da am Werk? Das ist die zentrale Frage von Karl Marx. Er nennt es »Das Geheimnis der Plusmacherei«, das er lüften will.

Der erste zentrale Punkt, der Marx' Analyse von allen früheren unterscheidet, ist der, dass er nach den Gesetzen forscht, die das Mehr in der Produktionssphäre und nicht nur in der Zirkulationssphäre bewirken. Und hier ist der springende Punkt, dass das Mehr auf dem Mehrwert beruht, den die Arbeitenden über die Kosten ihrer Reproduktion hinaus als (unbezahlte) Mehrarbeit einbringen, den sich aber die Kapitalisten ohne Arbeit oder doch wenigstens über das ihnen qua Arbeitszeit zustehende Einkommen hinaus aneignen. Kurz: die mechanisch zwanghafte Steigerung des Mehr stammt aus ausgebeuteter Arbeit. Da aber Arbeitszeit Lebensarbeitszeit ist und wegen der kapitalistischen Marktkonkurrenz die Entlohnung der Arbeitenden stets auf ein Minimum gedrückt und möglichst viele Arbeitsplätze durch Maschinen ersetzt und wegrationalisiert werden, kommt es im Weltmaßstab gesehen zu Hunger und Tod. Schon in dieser ersten Annäherung zeigt sich: Das Gesetz, dass Kapital wachsen muss um jeden Preis, erweist sich in letzter Konsequenz als Gesetz des Todes.

Nun ist aber im Industriekapitalismus nicht nur die Arbeit von dem Wachstumszwang des Kapitals betroffen, sondern die Natur, was bereits Karl Marx feststellt: »Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.« (Marx 1969: 529f.; Altvater 2015)

Aber im Vergleich zu der Zeit von Marx ist diese Seite des tödlichen Wachstumszwangs heute noch viel dramatischer. Der Zwang des unendlichen Kapitalwachstums bewirkt maximale Extraktion von Bodenschätzen für die Produktion. Der Schein trügt, dass durch die Digitalisierung der Produktion dieser Aspekt abgemildert wird. Nicht nur die fossilen Brennstoffe werden weiterhin rücksichtslos ausgebeutet, sondern die Digitalisierung braucht seltene Metalle und Erden. Im Kongo wissen z.B. die Menschen, welche tödlichen Wirkungen der Run auf diese Rohstoffe hat. Die Landwirtschaft wird zum Agro-Business gemacht, um dem Kapital Gewinnmöglichkeiten an chemischen Düngemitteln und Herbiziden zu verschaffen. Die Verschmutzung der Natur übernutzt zunehmend die »Senken«, die die Erde bietet, um Regeneration möglich zu machen. Der CO_2-Ausstoß heizt das Klima an, sodass irreversible Schäden durch Wetterextreme, Dürre usw. erfolgen. Diese Frage wird zurzeit intensiv diskutiert unter den Stichworten »Imperiale Lebensweise« und »Externalisierungsgesellschaft« (vgl. bes. Brand/Wissen 2017; Lessenich 2016). Das heißt, die Mehrheit der Industrieländer und eine Minderheit in Ländern des globalen Südens leben auf Kosten anderer Menschen wie auch der Natur und verdrängen dies. In den Industrieländern ist dabei eine der Hauptmechanismen der Verdrängung der grüne Kapitalismus. Er suggeriert, Wachstum und Ressourcenverbrauch bzw. Belastung der Erde ließen sich entkoppeln.

Hier ist Karl Marx der unbestechliche Analytiker, der mit seiner Fetischismusanalyse aufgedeckt hat, dass und wie der Zwang entsteht und gleichzeitig verdeckt, versteckt, verschleiert wird (vgl. MEW 23: 85ff.). In Ware (als Tauschwert), Geld und Kapital wird versteckt, dass der Mehrwert ausgebeutete Arbeit und Natur ist: Das Kapital seinerseits erweckt den Schein, als sei es die Quelle alles Produktiven. Sein zerstörerischer Selbstvermehrungsmechanismus wird als die Quelle des Lebens dargestellt, ist aber in Wahrheit Quelle des Todes. »Im zinstragenden Kapital erreicht das Kapitalverhältnis seine äußerlichste und fetischartigste Form (…) Das Kapital erscheint als mysteriöse und selbstschöpferische Quelle des Zinses, seiner eigenen Vermehrung (...) Hier ist die Fetischgestalt des Kapitals und die Vorstellung vom Kapitalfetisch fertig.« (Marx MEW Bd. 25: 404f.)

Außerdem haben die Menschen, durch diesen Fetisch getrieben, ihr Subjektsein an diesen Kapitalakkumulationsmechanismus abgegeben. Deshalb gibt es inzwischen eine wachsende Zahl von Wissenschaftlern, die nicht mehr vom Anthropozän, sondern vom Kapitalozän sprechen, um die gegenwärtige erdgeschichtliche Phase zu kennzeichnen: »Das Kapital hat Besitz von der Erde genommen. Der Mensch ist nur sein Agent.« (Altvater 2017: 87) Wie zur Zeit Jesu und des Paulus die Erfüllung des römischen Gesetzes tötete und daher ein Leben nach der Tora im Rahmen dieses totalitären Systems unmöglich war, so tötet die Erfüllung des kapitalistischen Gesetzes im totalen Markt und macht das christliche Leben der Solidarität (agape) in diesem Rahmen unmöglich.

Die große Frage ist nun, wie sich die Menschheit aus diesem Gesetz des Todes befreien kann. Die Frage ist umso dramatischer, weil einerseits die Befreiung so schnell wie möglich geschehen muss, soll die Klimakatastrophe nicht die Lebensbedingungen der Menschheit irreversibel zerstören, andererseits aber die gesamte, durch den Zwang zur Geldvermehrung getriebene Zivilisation einer Veränderung bedarf, die fast 3.000 Jahre zunehmend die Denkkategorien und Gewohnheiten der Menschen bestimmt hat. Hier sind alle Religionsgemeinschaften und Kulturen aufgerufen, ihre originalen Quellen zu mobilisieren und sich mit den sozialen Bewegungen zu verbinden (Duchrow 2013). Es ist kirchengeschichtlich bedeutsam, dass die weltweite Ökumene aller christlichen Kirchen von 2003 bis 2013 den imperialen Kapitalismus mit seiner Logik, seinem Geist und seiner Praxis verworfen hat (vgl. Duchrow 2017; Segbers/Wiesgickl 2015). Auch in den anderen Religionsgemeinschaften haben sich entsprechende befreiungstheologische Bewegungen gebildet. Aber die Umsetzung wird wahrscheinlich nur von zunehmenden Katastrophen angetrieben werden, so wie beispielsweise erst Fukushima PolitikerInnen wie Angela Merkel dazu gebracht hat, eine Energiewende in Deutschland nicht mehr zu blockieren. In diesem Kontext helfen gegen die Alternativlosigkeit, das tötende Gesetz des neoliberalen Kapitalismus und seiner politischen Diener und

Dienerinnen nur die hartnäckigen, konkreten und auch Hoffnung und Freude vermittelnden Kämpfe für eine neue Kultur des Lebens.

Literatur

Altvater, Elmar (2015): Marx neu entdecken. Das hellblaue Bändchen zur Einführung in die Kritik der politischen Ökonomie, Hamburg.

Altvater, Elmar (2017): Nach 150 Jahren »Das Kapital« – Kritik der politischen Ökonomie am Plastikstrand, in: Marxistische Erneuerung 28, Nr. 111, S. 82-97.

Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2017): Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus, München.

Crüsemann, Frank (1992): Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München.

Crüsemann, Franz (1983): Bewahrung der Freiheit – Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, München.

Duchrow, Ulrich (1970): Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart.

Duchrow, Ulrich (2013): Gieriges Geld: Auswege aus der Kapitalismusfalle – Befreiungstheologische Perspektiven, München.

Duchrow, Ulrich (2017): Mit Luther, Marx und Papst den Kapitalismus überwinden, Hamburg.

Duchrow, Ulrich/Hinkelammert, Franz (2002): Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums, Oberursel.

Hamm, Bernd (2007): Den Himmel kaufen. Heilskommerzielle Perspektiven des 14.-16. Jahrhunderts, in: Welker, Michael (Hrsg.): Gott und Geld. Neukirchen/Vluyn, S. 239-76.

Hinkelammert, Franz (2015): Der Thermidor des Christentums, in: Duchrow, Ulrich/Jochum-Bortfeld, Carsten (Hrsg.): Befreiung zur Gerechtigkeit, Münster.

Hinkelammert, Franz J. (2011): Der Fluch, der auf dem Gesetz lastet. Paulus von Tarsus und das kritische Denken, Luzern.

Kahl, Brigitte (2017): Juden, Muslime unnd Palästinenser. Ein Disput zwischen Martin Luther und Paulus über die Rechtfertigung der anderen, in: Duchrow, Ulrich/Ulrich, Hans G. (Hrsg.): Religionen für Gerechtigkeit in Palästina-Israel – Jenseits von Luthers Feindbildern (Die Reformation radikalisieren, Bd. 7), Münster, S. 26-64.

Lessenich, Stephan (2016): Neben uns die Sintflut, Berlin.

Lohfink, Norbert (2989): Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg.

Marx, Karl (1969): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Karl Marx/Friedrich Engels, Werke (MEW), Bd. 23, Berlin/DDR.

Marx, Karl (1968): Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, 3. Band, Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion, hrsg. von Friedrich Engels, MEW, Bd. 25, Berlin/DDR.

Miranda, José Porfirio (1971): Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression, New York.

Neu, Rainer (1992): Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom

Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnosoziologie, Neukirchen.
Schottroff, Luise (2015): Die Schreckensherrschaft der Sünde, in: Duchrow, Ulrich/Ulrich, Hans. G. (Hrsg.): Befreiung vom Mammon. Die Reformation radikalisieren, Bd. 2, Münster, S. 71-94.
Segbers, Franz (1999): Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Luzern.
Segbers, Franz/Wiesgickl, Simon (Hrsg.) (2015): »Diese Wirtschaft tötet« (Papst Franziskus) – Kirchen gemeinsam gegen den Kapitalismus. Eine Veröffentlichung der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Hamburg.
Stendahl, Krister (1978): Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum, München.
Theißen, Gerd/von Gemünden, Petra (2016): Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators, Göttingen.
Veerkamp, Ton (2012): Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Hamburg.
Veerkamp, Ton (2017): Habakuk, Paulus und die EKD, in: Texte & Kontexte 40, Nr. 153-5, S. 24-40.

Rainer Kessler

Marx und die biblische Vorstellung von Gerechtigkeit

Dass Marx sich in der Bibel auskannte und sie gerne zitierte, ist bekannt. Dennoch kann man an keiner Stelle behaupten, dass er seine Ideen und Argumentationen biblisch begründete. Wie Reinhard Buchbinder in seiner einschlägigen Untersuchung zeigt, haben Zitate aus der Bibel, Anspielungen an sie oder auch Parodien und Analogien bei Marx (und Engels) »sehr selten kritischen (…) Charakter (…) Etwas häufiger dienen sie als Mittel der Charakterisierung (…), der autoritativen Argumentation (…) und der Illustration von philosophischen, politischen und ökonomischen Sachverhalten (…)« (Buchbinder 1976: 407). Auf die Frage, warum Marx und Engels, wenn sie doch ihre Ansichten nicht mit der Bibel begründen, dennoch auf diese zurückgreifen, antwortet Buchbinder mit der Vermutung, »daß Marx und Engels deshalb relativ häufig auf Bibelzitate, -anspielungen, Bibelparodien, theologische Vergleiche und Analogien zurückgriffen, weil sie deren Bekanntheitsgrad und Anschaulichkeit zur Erläuterung und Verdeutlichung ihrer eigenen Ansichten einsetzen wollten« (Buchbinder 1976: 409).

So gesehen gäbe es keinen substanziellen Weg von der Bibel und ihrer Vorstellungswelt zu den Anschauungen von Karl Marx. Das ändert sich, wenn man den umgekehrten Weg geht und nicht bei Marx, sondern bei der Bibel anfängt. Dann stellt man schnell fest, dass es in der Bibel eine ganze Reihe von Vorstellungen gibt, die enge Beziehungen zu sehr grundlegenden theoretischen Aussagen von Marx haben. In einem ersten Abschnitt will ich das an drei Beispielen illustrieren, wobei ich mich aus Gründen des Platzes und der eigenen Kompetenz auf den ersten Teil der (christlichen) Bibel, die Hebräische Bibel oder das (christlich gesprochen) Alte Testament beschränke.

Gemeinsames Erbe

Die Beispiele, die ich herausgreife, sind zum einen gewählt, weil sie zentrale Konzepte betreffen. Zum anderen sollen aber auch Doppelungen mit anderen Beiträgen vermieden werden, die in diesem Band erscheinen. Aus diesem Grund verzichte ich darauf, die biblische Kritik am Götzendienst mit der Marx'schen Analyse des Warenfetischismus in Beziehung zu setzen – ein durchaus fruchtbares Feld der Beschäftigung. In der Darstellung gehe ich so vor, dass ich zunächst den biblischen Befund referiere und dann die entsprechenden

Auffassungen bei Marx dagegenstelle. Zur schnelleren Identifizierung sind die Abschnitte zu Marx kursiv gesetzt.

1. Die Erwartung eines Umsturzes aller Verhältnisse

Prophetie ist ein Phänomen, das in vielen Religionen vorkommt, so auch im alten Orient. Die Prophetie im alten Israel und Juda ist zunächst nur Teil dieser verbreiteten Erscheinung religiöser Äußerung. Ab dem 8. Jh. v. Chr. jedoch nimmt die Prophetie in Israel eine eigene Entwicklung. Sie hat ihren Ausgangspunkt in der sozialen Krise, die wir ab dieser Zeit beobachten können. Bis dahin ist die Gesellschaft des alten Israel und Juda relativ egalitär, insofern die einzelnen Bauernfamilien, die Hauptträger der materiellen Produktion, etwa gleich stark sind. Natürlich gibt es ärmere und reichere Familien, und über die Verhältnisse innerhalb der Familien – etwa zwischen Männern und Frauen, Alten und Jungen –, sagt der Begriff egalitär gar nichts aus. Als etwa um 1000 v. Chr. ein Königtum aufkommt, tangiert das zunächst die Verhältnisse in breiten Schichten der Bevölkerung nur am Rand. Allerdings legt der Übergang zur Staatlichkeit die Grundlage für das, was ich an anderer Stelle die »Ausbildung einer antiken Klassengesellschaft« genannt habe.[1]

Jetzt treten Propheten und wahrscheinlich auch Prophetinnen auf, die nicht nur scharfe Kritik an den sozialen Veränderungen vortragen, sondern deren Worte auch gesammelt, redigiert und tradiert werden, ein Phänomen, das in früheren und nicht-israelitischen Formen von Prophetie im alten Orient fehlt.

Am Anfang steht das Erschrecken dieser Propheten über das soziale Unrecht. Sie kritisieren, wie Bauern um ihre Produktionsgrundlage, das Feld und das Haus, gebracht werden (Mi 2,1-2; vgl. Jes 5,8) und wie später Frauen und Kinder aus ihrem Besitz vertrieben werden (Mi 2,9). Den Reichen und Mächtigen werfen sie vor, dass sie den Besitz der Armen an sich reißen, hauptsächlich über das Institut der Pfänder, die für Kredite gegeben werden müssen (Jes 3,14). Nicht nur die unbeweglichen Produktionsgrundlagen und die beweglichen Besitztümer bringen nach dieser Kritik die Reichen an sich, sondern auch die Menschen selbst; denn das antike Schuldrecht kennt überall die Personalhaftung mit der Möglichkeit der Schuldsklaverei. Immer wieder wird der Vorwurf erhoben, die Reichen richteten ihr Handeln geradezu darauf aus, Menschen in ihre Gewalt zu bringen (Jes 10,1-2; Jer 5,26; Am 8,4-6). All das wird begleitet und verstärkt von Betrügereien – damals vor allem an Maßen und Gewichten (Am 8,5; Mi 6,11) –, die die Mächtigen straflos begehen können, weil sie auch das Rechtswesen beherrschen (Jes 1,23; Jer 5,28; Am 5,10.12).

---

[1] Ich verweise auf drei Arbeiten, in denen ich die hier knapp zugrunde gelegten Vorstellungen breiter entfaltet habe: Kessler 1992; Kessler 2008; Alkier/Kessler/Rydryck 2016.

Auch Marx (und Engels) setzen mit der Kritik an den bestehenden Verhältnissen ein. Es mag hier genügen, aus dem Kommunistischen Manifest zu zitieren (Marx/Engels 1971). Am Anfang steht die Analyse der Gesellschaft: »Die ganze Gesellschaft spaltet sich mehr und mehr in zwei große feindliche Lager, in zwei große, einander direkt gegenüberstehende Klassen: Bourgeoisie und Proletariat« (ebd.: 463). Zentrales Stichwort zur Beschreibung der aktuellen Lage ist »Krise« (ebd.: 467f.). Die Spaltung der Gesellschaft führt zu einer Konzentration von Besitz aufseiten der Reichen: »die wesentlichste Bedingung für die Existenz und für die Herrschaft der Bourgeoisklasse ist die Anhäufung des Reichtums in den Händen von Privaten, die Bildung und Vermehrung des Kapitals« (ebd.: 473). Kehrseite und Bedingung dieser Besitzkonzentration ist die Enteignung der Arbeitenden: »die Bedingung des Kapitals ist die Lohnarbeit« (ebd.: 473). Die Arbeiter werden in diesem Prozess zur Ware degradiert: »Diese Arbeiter, die sich stückweise verkaufen müssen, sind eine Ware wie jeder andere Handelsartikel« (ebd.: 468). Die Interaktion zwischen den Klassen lässt sich als »offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung« bezeichnen (ebd.: 465). Und wie die prophetische Kritik das Rechtswesen als Instrument in den Händen der Mächtigen auffasst, ist nach Marx und Engels »euer Recht nur der zum Gesetz erhobene Wille eurer Klasse« (ebd.: 477).

Natürlich haben sich vom 8. Jahrhundert vor bis zum 19. Jahrhundert nach der Zeitenwende die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse geändert. Aber Klassenspaltung, Besitzkonzentration auf der einen und Verarmung und Verdinglichung auf der anderen Seite sowie die Ausbeutung der einen durch die anderen sind gleich.

Propheten und Prophetinnen seit dem 8. Jahrhundert v.Chr. kritisieren diese Unrechtszustände. Aber sie bleiben nicht dabei. Sie kündigen den Verantwortlichen die göttliche Strafe an. Diejenigen, die die Armen unterdrücken, um üppige Festmähler feiern zu können, sollen wie Vieh in die Verbannung geführt werden (Am 4,1-3). Diejenigen, die Felder und Häuser in ihren Händen konzentrieren, sollen erleben, wie die Häuser zerstört werden und die Böden nur geringe Erträge bringen (Jes 5,8-10). Und diejenigen, die andere in ihre Gewalt bringen, sollen am Tag der Heimsuchung keine Zuflucht finden (Jes 10,1-4).

Allerdings bleibt es nicht bei der Vorstellung, dass in gleichsam chirurgischer Präzision nur die Täter von der gerechten Strafe getroffen werden. Dies wäre auch völlig unrealistisch. Denn die göttliche Strafe besteht ja nicht in einer überirdischen Intervention, sondern darin – so der Glaube –, dass Gott Naturkatastrophen oder übermächtige militärische Mächte schickt, die als Werkzeug seines Strafhandelns gelten. Und dabei geht es nach allgemeiner Erfahrung nicht so zu, dass nur die Schuldigen getroffen werden. Die Propheten kündigen nicht nur eine Strafe für die Verantwortlichen an, sondern eine umfassende gesellschaftliche Katastrophe. Als beispielhaft kann der Prophet

Amos gelten. Er kündigt sehr wohl den Verantwortlichen die Strafe an. Aber er weiß auch, dass eine durch und durch verrottete Gesellschaft insgesamt dem Untergang geweiht ist. Einen Höhepunkt seiner Verkündigung, wie sie im nach ihm benannten Buch dargeboten wird, ist der Satz: »Gekommen ist das Ende zu meinem Volk Israel« (Am 8,2).

Natürlich spricht Marx nicht von göttlicher Strafe. Aber dass die Entwicklung in die Katastrophe führen wird, steht auch für ihn fest. Von den Krisen, die die bürgerliche Gesellschaft erschüttern und unter denen vor allem die unteren Klassen zu leiden haben, war schon die Rede. Diese Krisen kehren periodisch wieder und stellen »in ihrer periodischen Wiederkehr immer drohender die Existenz der ganzen bürgerlichen Gesellschaft in Frage«, heißt es im kommunistischen Manifest (Marx/Engels 1971: 467f.). Die Bourgeoisie habe, so Marx und Engels, »die Waffen geschmiedet, die ihr den Tod bringen« (ebd.: 468). Die Verfasser des Manifests diagnostizieren einen heftigen »Auflösungsprozeß (…) innerhalb der ganzen alten Gesellschaft« (ebd.: 471).

In keinem der prophetischen Bücher der Hebräischen Bibel hat die Ankündigung der Katastrophe das letzte Wort. Das Amos-Buch, das das Ende für Israel als gekommen sieht, mündet in die Vision einer Gesellschaft freier Bauern, die die reichen Erträge ihrer Ernten genießen können, ohne von äußeren oder inneren Feinden bedrängt zu werden (Am 9,11-15). Der Prophet Zefanja formuliert die Vorstellung, dass am Ende der Tage »ein armes und geringes Volk« inmitten des Landes übrigbleiben wird, unter dem es kein Unrecht und keine Lüge geben wird: »Sie werden weiden und sich lagern, und da wird niemand sein, der sie aufschreckt« (Zef 3,12-13). Am Schluss des umfangreichen Jesaja-Buches, das durch alle Tiefen der Geschichte Israels und Judas führt, steht die Aussicht auf einen neuen Himmel und eine neue Erde (Jes 65,17): »Sie werden Häuser bauen und sie bewohnen, / werden Weinberge pflanzen und ihre Frucht essen. / Nicht werden sie bauen, und ein anderer bewohnt, / nicht werden sie pflanzen, und ein anderer isst« (65,22f.). Ein Schlusssatz fügt hinzu: »Was sie mit Händen erarbeitet haben, sollen meine Erwählten verzehren« (65,22b). Es ist die Vision einer Gesellschaft ohne Ausbeutung und ohne entfremdete Arbeit.[2]

Marx teilt diese Vision. Er erwartet, dass »der gesellschaftliche Charakter des Eigentums verwandelt« wird: »Es verliert seinen Klassencharakter« (Marx/Engels 1971: 476). Die Aneignung fremder Arbeit wird ein Ende haben (ebd.: 476), »die Exploitation des einen Individuums durch das andere aufgehoben« werden (ebd.: 479). An die Stelle der bürgerlichen Klassengesellschaft »tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist« (ebd.: 482).

---

[2] Zu den genannten prophetischen Texten vgl. Kessler 2009.

Doch wie kommt es von der gegenwärtigen krisengeschüttelten und auf die Katastrophe zulaufenden Gesellschaft zu jener Zukunft, in der die Arbeitenden ohne Entfremdung und Ausbeutung produzieren und die Produkte ihrer Arbeit verzehren werden? Für eine nicht geringe Zahl prophetischer Texte der Hebräischen Bibel ist klar, dass dies nicht ohne Unterdrückung oder Vernichtung der jetzt Herrschenden gehen wird. Der schon vielfach zitierte Amos kündigt an, Gott werde »das sündige Königtum« »vom Erdboden auslöschen«, jedoch »bestimmt nicht das Haus Jakob«, also die kleinen Leute (Am 9,8). Zwei Verse später heißt es, dass »durchs Schwert alle Sünder meines Volkes sterben werden«, also die, die in den zahlreichen Sprüchen zuvor der Ausbeutung und Unterdrückung der Armen und Elenden beschuldigt wurden (Am 9,10). Im gleichen Sinn kündigt Zefanja an, Gott werde die »hochmütigen Prahler« aus Jerusalem entfernen und zugleich »ein armes und geringes Volk« übrig lassen (Zef 3,11-12).

Marx spricht nicht wie die biblischen Propheten von einem Eingreifen Gottes, sondern davon, dass »durch den gewaltsamen Sturz der Bourgeoisie das Proletariat seine Herrschaft begründet« (Marx/Engels 1971: 473). Aber was die Gewalttätigkeit der Bilder angeht, stehen sich beide in nichts nach. Marx spricht davon, »daß der ganze Überbau der Schichten, die die offizielle Gesellschaft bilden, in die Luft gesprengt wird« (ebd.: 73) – Sprengpulver ist an die Stelle des Schwerts bei Amos (9,10) getreten. Ohne »den gewaltsamen Sturz der Bourgeoisie« kann es keine Zukunft für das Proletariat geben (ebd.: 473). Die neue Gesellschaft kann nur »durch den gewaltsamen Umsturz aller bisherigen Gesellschaftsordnung« entstehen (ebd.: 493).

Die Unterschiede zwischen den Texten der alttestamentlichen Propheten und dem Autor des 19. Jahrhunderts liegen auf der Hand. Die Hauptdifferenz liegt darin, dass die Propheten die Katastrophe, den gewaltsamen Sturz der alten Ordnung, und die Errichtung einer freien Gesellschaft von Gott erwarten, während Marx einen geschichtlichen Prozess am Werk sieht, der sich mit Notwendigkeit durchsetzen wird. Aber in der Grundstruktur besteht eine verblüffende Übereinstimmung: Von der Kritik an den bestehenden Verhältnissen geht es zur Ankündigung einer Katastrophe, die diesen ein Ende bereitet. Und nur die Unterwerfung oder Vernichtung der jetzt Herrschenden wird eine Zukunft eröffnen, in der die Produzenten ohne Entfremdung und Ausbeutung das Werk ihrer Hände werden genießen können.

Ich will noch zwei kleinere Punkte nennen, bei denen, geht man von biblischen Vorstellungen aus, eine erstaunliche Ähnlichkeit zu Marxschen Ideen festgestellt werden kann.

2. »Jeder nach seinen Fähigkeiten, Jedem nach seinen Bedürfnissen!«

In der Bibel findet sich eine bemerkenswerte Geschichte, die von der Versorgung des ganzen Volkes Israel auf seinem Weg durch die Wüste ins Land Kanaan handelt. Sie erzählt von einem Wunder, indem Gott den Hungernden vom Himmel her eine bis dahin unbekannte Speise, das Manna, schickt. Die Erzählung in Ex 16 verknüpft das Thema der Speisung mit dem der Entdeckung des Sabbats. Für uns interessant ist, wie sich diese Erzählung die Verteilung der himmlischen Nahrung vorstellt. Zunächst ergeht die Aufforderung, jeder solle so viel sammeln, wie seine Familie für den Tag braucht (V. 4.16.21). Als am Schluss abgemessen wird, hat jeder genau so viel, wie er braucht, auch wenn er mehr oder weniger gesammelt hat (V. 17-18). Wer versucht zu horten, macht die Erfahrung, dass das zu viel Gesammelte verrottet (V. 19-20). Das Besondere am Sabbat ist, dass die Leute am Freitag die doppelte Menge sammeln, um am Samstag nicht arbeiten zu müssen, und dass dies dann auch nicht über Nacht verdirbt (V. 22-27).

Entscheidend für unseren Vergleich mit Karl Marx ist der wiederholte Satz, jeder solle sammeln, »wie er zum Essen braucht«, nicht mehr und nicht weniger (V. 16.18.21). Wir finden hier narrativ entfaltet das Prinzip des Kommunismus: »Jeder nach seinen Fähigkeiten, Jedem nach seinen Bedürfnissen!« In dieser Fassung zitiert Marx es in seiner Kritik des Gothaer Programms (Marx 1985: 15). Es geht zurück auf Etienne Cabets utopischen Roman von 1840, »Reise nach Ikarien«. Dort heißt es: »Jedem nach seinen Bedürfnissen und Jeder nach seinen Kräften« (Cabet 1979: Titelblatt).

Für die Autoren des 19. Jahrhunderts bezeichnet die griffige Parole eine Utopie, einen Zustand von Produktion und Verteilung, der allererst erreicht werden muss. Im Ablauf der biblischen Erzählung steht Ex 16 vor dem Erreichen des Sinais, an welchem dem Volk die Gesetze, auch die zur Wirtschaft und Gesellschaft, gegeben werden. Diese setzen allesamt das Privateigentum der Bauernfamilien voraus. Ihnen vorangestellt aber ist eine erzählte, in die Vergangenheit projizierte Utopie, wonach sich gesellschaftliche Gleichheit von selbst herstellt und jeden Versuch, mehr zu erlangen oder die Lebensmittel zu horten, zunichtemacht. Sie steht wie ein Vorzeichen vor den Gesetzen, die sich auf die aktuellen, auf Privateigentum, Hierarchien und Austausch beruhenden Verhältnisse beziehen.[3]

[3] Vgl. Kessler 2017: 159-161 (Impuls 5: Wie kommunistisch ist die biblische Wirtschaftsethik?).

3. Der arbeitende Mensch und die natürlichen Grundlagen seiner Arbeit
Bekanntlich beginnt die Bibel mit einer Erzählung über die Erschaffung von Welt und Menschen. Aus ihr sei hier nur ein Aspekt herausgehoben. In Genesis 1 liegt eine Abfolge der Schöpfungswerke Gottes vor dergestalt, dass zunächst die Welt – vom Kosmos bis zu den Tieren und Pflanzen – erschaffen wird und danach die Menschheit, die sie nicht ausbeuten, wohl aber beherrschen soll. In Gen 2 wird das bildhaft damit umschrieben, dass Gott den Menschen, den er geschaffen hat, in den Garten setzt, um ihn zu bearbeiten und zu bewahren (Gen 2,15). Nach dem Buch Deuteronomium beruht Reichtum auf dem Segen Gottes, nicht religiös gesprochen auf den vorfindlichen Produktionsmitteln, vor allem dem Boden. Ihn bearbeiten die Produzenten, denn nach biblischer Vorstellung gehört Arbeit so sehr zum Wesen des Menschen, dass sogar Gott, nach dessen Bild die Menschen geschaffen sind, als Arbeiter vorgestellt ist, der nach getanem Werk von seiner Arbeit ausruht (Gen 2,1-3). Wenn die arbeitenden Bauern die soziale Gerechtigkeit beachten, kommt es zur Vermehrung des Segens, also des Reichtums. Am Gesetz über die Freilassung von Schuldsklavinnen und -sklaven und ihre Ausstattung mit einem Startguthaben lässt sich dieser Kreislauf von Segen zu mehr Segen illustrieren: »(…) Von dem, womit Jhwh, dein Gott, dich gesegnet hat, sollst du ihm etwas geben. (…) Es soll in deinen Augen nicht schwer sein, wenn du ihn umsonst von dir entlassen musst (…) Und Jhwh, dein Gott, wird dich segnen bei allem, was du tust« (15,14.18). Bezeichnend ist, wie – nach den Schöpfungserzählungen und dem Deuteronomium – Ps 104 den Zusammenhang von vorgegebenem Segen und menschlicher Arbeit darstellt. Da wird Gott besungen als der, der die Welt erschaffen hat, der Wasser gibt für Tiere und Pflanzen und Gras sprossen lässt für das Vieh (V. 2-14a). Der Mensch aber eignet sich die Natur nicht bloß konsumierend an, er bearbeitet sie. V. 14 heißt in voller Länge: »Sprossen lässt er Gras für das Vieh / und Pflanzen für die Arbeit des Menschen, / damit er Nahrung hervorbringe aus der Erde«. »Das Vieh« ist gleichsam Teil »der Erde«, es frisst einfach, was wächst. Der Mensch aber eignet sich den Reichtum allererst durch Arbeit an.

In der modernen Wirtschaftswissenschaft ist dieser unauflösliche Zusammenhang von Segen und Arbeit, von natürlichen Grundlagen und menschlicher Einwirkung verloren gegangen. Nach dem Gründervater der neuzeitlichen Nationalökonomie, Adam Smith, ist die menschliche Arbeit die Quelle allen Reichtums. Er beginnt seine epochale »Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker« mit dem Satz: »Die Arbeit, die ein Volk alljährlich leistet, schafft die Mittel, um es ursprünglich mit all den lebensnotwendigen Gütern und Annehmlichkeiten zu versorgen, die es alljährlich konsumiert und die stets entweder im unmittelbaren Ertrag dieser Arbeit oder in dem bestehen, was für deren Ertrag von anderen Völkern gekauft wird.« Wie groß der Reichtum einer

Volkswirtschaft ist, hängt zum einen von der »Geschicklichkeit« der Arbeitenden und zum andern davon ab, wieviel nicht Arbeitende die Arbeitenden ernähren müssen. Dies gilt, wie der Autor ausdrücklich festhält, »[u]nabhängig von Boden, Klima oder räumlicher Ausbreitung eines Volkes« (Smith 2012: 85). Diese Auffassung ist so wirkmächtig geworden, dass sie in das Programm der 1875 gegründeten »Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands« eingegangen ist. Marx zitiert in seiner Kritik des Programms als erstes den Satz: »Die Arbeit ist die Quelle alles Reichthums und aller Kultur« (Marx 1985: 9).

Marx zitiert, um zu widersprechen: »Die Arbeit ist nicht die Quelle *alles Reichthums. Die Natur ist ebensosehr die Quelle der Gebrauchswerthe (…) als die Arbeit (…)«.*[4] *Indem Marx im Anschluss an Aristoteles zwischen dem Gebrauchswert der Güter und ihrem Tausch- oder Warenwert unterscheidet, kommt er zu dem Schluss: »Arbeit ist also nicht die einzige Quelle der von ihr produzierten Gebrauchswerthe, des stofflichen Reichthums.« In Aufnahme einer Formulierung des englischen Ökonomen William Petty fügt er an: »Die Arbeit ist sein [des stofflichen Reichtums] Vater, und die Erde seine Mutter.« An anderer Stelle bezeichnet Marx als »die Springquellen alles Reichtums« »die Erde und den Arbeiter« (Marx 1968: 58, 530).*

Marx beruft sich nicht auf die Bibel. Aber er setzt sich für ein Konzept ein, das dem biblischen sehr nahekommt. Gerade angesichts der seit Ende des 20. Jahrhunderts in aller Schärfe zutage tretenden ökologischen Krise gewinnen sowohl die von der Bibel wie die von Marx herkommenden Vorstellungen brennende Aktualität.

Das Konzept von Gerechtigkeit

In den biblischen Texten spielt das Konzept von »Recht und Gerechtigkeit« eine zentrale Rolle. Die Vorstellung reicht weit in den alten Orient zurück. Für Ägypten sei auf die Vorstellung von der Göttin Ma‘at verwiesen, die für eine sich auf Gerechtigkeit gründende Weltordnung steht (Assmann 1995). Für die Kulturen Mesopotamiens erwähne ich nur die Gesetzgebung des babylonischen Königs Hammurapi, der beansprucht, »Recht und Gerechtigkeit in den Mund des Landes« gelegt zu haben.[5] Nach der auch in Israel rezipierten gemeinorientalischen Königsideologie sitzt der König auf dem Thron, um Recht und Gerechtigkeit zu üben (1 Kön 10,9; Jes 9,6; Jer 22,15 u.ö.). In der Prophetie bekommt die Rede von Recht und Gerechtigkeit eine kritische Funktion. Weil Recht und Gerechtigkeit fehlen, ist die Gesellschaft dem Untergang ge-

[4] Marx 1985: 9 (Hervorhebung i.O.).
[5] Der Kodex Hammurapi, Prolog, zitiert nach Kaiser 1982: 44.

weiht (Jes 5,1-7). Zugleich bezeichnen sie den Maßstab für das zu erwartende richtige Verhalten: »Doch es ströme wie Wasser das Recht, / und Gerechtigkeit wie ein immer fließender Bach« (Am 5,24). Zwar verwendet die Gesetzgebung den Doppelausdruck »Recht und Gerechtigkeit« nicht, aber insofern sie den Willen Gottes in Rechtssätze fasst, liegt sie auf derselben Linie. Weisheitliche Texte schließlich können wieder ihr Ethos in dem Binom »Recht und Gerechtigkeit« zusammenfassen (Spr 1,3; 2,9; 21,3).

Marx aber, auch da, wo er auf einer Linie mit biblischen Konzepten liegt, scheut den Begriff der Gerechtigkeit. Zu diesem Phänomen hat Heinz Monz 1995 eine gründliche Studie vorgelegt, in der er zu Recht feststellt, dass Marx »nie expressis verbis die Forderung nach Gerechtigkeit erhob und das Wort allenfalls sporadisch verwandte« (Monz 1995: 16). Warum meidet Marx den Begriff der Gerechtigkeit?

1. Marx' Vorbehalte gegen den Begriff der Gerechtigkeit

In der genannten Untersuchung widmet Monz den 1. Teil der Frage nach der »Gerechtigkeit in der Vorstellung von Karl Marx«. Er hält fest, »daß das Recht zumindest seit der Antike ein eher formales als ›gerechtes‹ Recht war« (Monz 1995: 27). Nach klassischer Definition besteht seine Aufgabe darin, »jedem das Seine« zukommen zu lassen. Formal sind in der bürgerlichen Gesellschaft vor dem Recht alle gleich. Aber gerade in seinem formalen Charakter eignet sich nach Marx das Recht dazu, die realen Ungleichheiten zu verschleiern. In der »Kritik des Gothaer Programms« fragt er: »Behaupten die Bourgeois nicht, dass die heutige Vertheilung ›gerecht‹ ist? Und ist sie in der Tat nicht die einzige ›gerechte‹ Vertheilung auf Grundlage der heutigen Productionsweise? Werden die ökonomischen Verhältnisse durch Rechtsbegriffe geregelt, oder entspringen nicht umgekehrt die Rechtsverhältnisse aus den ökonomischen?« (Marx 1985: 12). Wenn das herrschende Recht das Recht der jeweils Herrschenden ist, dann kann man das Wort »gerecht« nur in Anführungszeichen setzen, wie im obigen Zitat. Diese Anführungszeichen signalisieren zweierlei. Zum einen besagen sie, dass die als »gerecht« bezeichneten Verhältnisse nur angeblich, nicht aber in Wahrheit gerecht sind. Damit setzen sie aber zweitens voraus, dass es so etwas wie Gerechtigkeit als Maßstab für das Recht geben muss, denn sonst bräuchte man keine Anführungszeichen. Allerdings entfaltet Marx nirgends, was er positiv unter »gerecht« ohne Anführungszeichen versteht. Man kann in seinen Schriften vieles finden, was sich unter den Begriff der Gerechtigkeit fassen lässt. Die Studie von Heinz Monz tut das ausführlich. Man muss aber festhalten, dass Marx selbst den Begriff nicht verwendet. Folgt man Monz, dann liegt das daran, dass für Marx die Vorstellung der Gerechtigkeit völlig vom formalen Rechtsbegriff seiner Zeit geprägt, okkupiert oder überlagert ist, sodass eine positive Verwendung nicht in Frage kommt.

2. Formales Recht und die biblische Vorstellung von Recht und Gerechtigkeit

Der Begriff von Recht und Gerechtigkeit, den Marx zugrunde legt und zugleich ablehnt, geht letztlich auf den römischen Rechtstheoretiker Ulpian (gest. 223 n. Chr.) zurück, der ihn so fasst: »Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi«, »Gerechtigkeit ist der feste und dauerhafte Wille, jedem sein Recht zu gewähren«.[6] Diese distributive Form von Gerechtigkeit, bei der alle formal gleich behandelt werden, wäre nur dann wirklich gerecht, wenn alle in der Realität gleich wären. Da sie das nicht sind, spricht Marx davon, dass das »gleiche Recht« »ein Recht der Ungleichheit« sei, »seinem Inhalt nach, wie alles Recht«.[7] Er verdeutlicht es an Arbeitern, die gleich entlohnt werden, aber ungleich begabt sind und ungleichen Bedarf haben, je nachdem, ob sie verheiratet sind oder nicht, und Kinder unterschiedlicher Zahl von ihrem Lohn ernähren müssen (Marx 1985: 14f.). Marx schließt diesen Abschnitt mit den Worten: »Um alle diese Missstände zu vermeiden, müsste das Recht, statt gleich, vielmehr ungleich sein« (ebd.: 15).

Die altorientalische und mit ihr die biblische Vorstellung von Recht und Gerechtigkeit unterscheidet sich grundsätzlich von der des römischen Rechts. Sie versteht Gerechtigkeit nicht distributiv, sondern ausgleichend. Von den Königen wird gefordert: »Übt Recht und Gerechtigkeit, und rettet den Beraubten aus der Hand des Unterdrückers, und unterdrückt nicht den Fremden, die Waise und die Witwe, und tut ihnen keine Gewalt an, und vergießt kein unschuldiges Blut an dieser Stätte« (Jer 22,3). Dass der judäische König Joschija »Recht und Gerechtigkeit geübt« habe, wird so expliziert: »Er sorgte für das Recht des Elenden und des Armen« (Jer 22,15-16). Bei der Thronbesteigung eines neuen Königs wird darum gebeten, Gott möge ihm sein Recht und seine Gerechtigkeit geben. Dazu heißt es dann in der Fürbitte für den König: »Er schaffe Recht den Elenden des Volkes, / helfe den Armen / und zermalme die Unterdrücker« (Ps 72,4). Das Wesen von Recht und Gerechtigkeit besteht darin, soziale Gegensätze auszugleichen, und nicht, die Ungleichen gleich zu behandeln.

Aus der Königsideologie, in der die Vorstellung einer ausgleichenden Gerechtigkeit beheimatet ist, ist sie in die Botschaft der Prophetinnen und Propheten eingegangen. Kritisch stellt Jesaja fest, in Juda und Jerusalem fehlten Recht und Gerechtigkeit. An ihre Stelle seien Blutvergießen und Hilfegeschrei getreten, nämlich das Geschrei der Opfer sozialer Gewalt (Jes 5,7). Jes 58 entfaltet, wie die Herrschaft von Recht und Gerechtigkeit umgesetzt werden könnte: »Ungerechte Fesseln öffnen / und die Stricke des Jochs lösen / und

---

[6] Zitiert nach Monz 1995: 23.

[7] Marx 1985: 14.

Misshandelte freilassen, / und dass ihr jedes Joch zerbrecht« (V. 6-7). Und nach Ez 18 gehören zum Tun von Recht und Gerechtigkeit, dass man Gepfändetes zurückgibt, die Hungrigen nährt und die Nackten kleidet und beim Verleihen auf Zins und Zuschlag verzichtet (V. 7-8).

Schlussbemerkung

Man kann sicher darüber streiten, ob es sinnvoll ist, die Ideen von Marx unter dem Begriff der Gerechtigkeit zu fassen.[8] Er selbst lehnt ihn ab, weil er ihn nur im Sinn der distributiven Verteilungsgerechtigkeit kennt. Gleichwohl liegen zahlreiche seiner zentralen Vorstellungen auf einer Linie mit biblischen Überlieferungen, für die dort »Recht und Gerechtigkeit« durchaus als Oberbegriff dienen können, verstanden im Sinn einer die sozialen Gegensätze ausgleichenden und sie perspektivisch sogar überwindenden Gerechtigkeit.

Bei aller Feststellung von Übereinstimmungen kann es nicht darum gehen, Marx zu vereinnahmen. Altorientalisches und biblisches Denken geht davon aus, dass der König, wenn er Recht und Gerechtigkeit übt, den Willen der Götter erfüllt. Auch die Propheten treten im Namen von Gottheiten auf. Die Forderung nach dem Tun von Recht und Gerechtigkeit ist bei ihnen theonom begründet. Marx dagegen denkt materialistisch. Er geht vom Menschen und den von Menschen gemachten Produktionsverhältnissen aus. Er denkt mit der ganzen Moderne autonom.

Es ist durchaus reizvoll und notwendig, auch diese unterschiedlichen Begründungsstränge zu vergleichen und in Beziehung zu setzen. Das aber ist nicht mehr Aufgabe des hier vorliegenden Beitrags.

---

[8] Vgl. die Titelformulierung von Monz 1995: »Gerechtigkeit bei Karl Marx und in der Hebräischen Bibel«.

Literatur

Alkier, Stefan/Kessler, Rainer/Rydryck, Michael (2016): Wirtschaft und Geld (Lebenswelten der Bibel), Gütersloh.
Assmann, Jan (1995): Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, 2. Aufl., München.
Buchbinder, Reinhard (1976): Bibelzitate, Bibelparodien, theologische Vergleiche und Analogien bei Marx und Engels (Philologische Studien und Quellen 84), Berlin.
Cabet, Etienne (1979): Reise nach Ikarien, übers. v. Dr. Wendel-Hipper [1847], Berlin.
Kaiser, Otto (1982): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Band I, Gütersloh.
Kessler, Rainer (1992): Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda. Vom 8. Jahrhundert bis zum Exil (SVT 47), Leiden u.a.
Kessler, Rainer (2008): Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung, 2. Aufl., Darmstadt.
Kessler, Rainer (2009): Arbeit, Eigentum und Freiheit. Die Frage des Grundeigentums in der Endgestalt der Prophetenbücher, in: ders., Studien zur Sozialgeschichte Israels (SBAB 46), S. 231-250, Stuttgart.
Kessler, Rainer (2017): Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments, Gütersloh.
Marx, Karl (1968): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band [1890] (MEW 23), 4. Aufl., Berlin.
Marx, Karl (1985): Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich, Werke. Artikel, Entwürfe Mai 1875 bis Mai 1883 (MEGA I,25), S. 9-25, Berlin.
Marx, Karl/Engels, Friedrich (1971): Manifest der kommunistischen Partei, in: MEW 4, S. 459-493, Berlin.
Monz, Heinz (1995): Gerechtigkeit bei Karl Marx und in der Hebräischen Bibel. Übereinstimmung, Fortführung und zeitgenössische Identifikation, Baden-Baden.
Smith, Adam (2012): Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker [1776], übers. v. M. Streissler, Tübingen.

Bruno Kern

Der Mensch als Schöpfer seiner selbst?

Der Prometheus und sein ökologisches Desaster[1]

»Praktische Widerlegung der Schöpfungstheorie«?

Karl Marx taugt nicht als »Religionsstifter«. Der polemische Vorwurf, dass sein Denken eine – messianische – »Ersatzreligion« darstelle, beruht auf völliger Unkenntnis oder bewusster Verzerrung seines Werkes. Und umgekehrt halten auch alle Versuche einer umfassenden Deutung von Welt, Natur und Geschichte, die sich auf ihn berufen, wie etwa der »Diamat«, Marxens eigenen religionskritischen Einsichten nicht stand. Allzu leicht sind sie als die Mythifizierung einer entsprechenden totalitären Praxis zu durchschauen.

Marx hatte an Fragen der Kosmogenese, der Entstehung der Welt also, an Fragen der metaphysischen Letztbegründung, des »Sinnes von Sein«, an einer Sinngebung der Geschichte als Totalität, etc. kaum ein Interesse. Die Frage nach dem letzten Sinn von Welt und Geschichte beantworten zu wollen lag ihm völlig fern, ja er wies dies an so mancher Stelle seines Werkes ausdrücklich als unsinnig und methodisch nicht zulässig zurück. Marx nimmt, was die Geschichtsdeutung betrifft, einen »endlich-teleologischen« Standpunkt ein. Er geht nicht von der Vorstellung eines der Geschichte zugrundeliegenden und sie determinierenden Gesamtsinnes aus, sondern von aufeinander aufbauenden Etappen im Wechselspiel von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Es geht ihm um keine Heilslehre, sondern um die Freisetzung der jeweils historisch gegebenen Möglichkeiten des Menschseins. Er will nicht mehr und nicht weniger, als die historisch-konkreten Zustände in emanzipatorischer Absicht zu analysieren. Er muss von keinem einheitlichen Prinzip ausgehen, um konkrete Antagonismen aufzuspüren. Sein *historischer Materialismus* ist ein methodischer Standpunkt und hat überhaupt nichts zu tun mit jenem metaphysischen Materialismus, der in der Materie das letzte Prinzip allen Seins sieht. Er stellt lediglich das heuristische Prinzip dar, alle Lebensäußerungen des Menschen, die Sphäre des Geistigen, die entsprechenden Institutionen etc. konsequent zurückzubeziehen auf das materielle Sein des Menschen, das heißt darauf, wie der Mensch in Auseinandersetzung mit der Natur sein Leben selbst produziert und reproduziert. Auch wenn Marx seine Doktorarbeit den beiden berühmtesten »Atomisten« der Antike, nämlich Demokrit und Epikur, widmet, so verbindet er damit kein Interesse an der Klärung der Frage, was die Welt

[1] Ausführlicher zum Thema vgl. Kern 2017.

»im Innersten zusammenhält«. Der eigentliche Gegenstand seiner Dissertation ist die aktuelle Situation der Philosophie nach dem allumfassenden System Hegels, die Frage, ob und wie man nach diesem umfassenden idealistischen System überhaupt noch Philosophie betreiben könne.

Gerade dieser Verzicht des Karl Marx auf jede Ontologie und Metaphysik, sein Desinteresse an umfassenden Weltanschauungen, gibt eine gute Basis für das Gespräch mit religiösen Menschen ab – trotz aller Radikalität seiner Religionskritik. Die Grundüberzeugung von religiösen Menschen im Sinne der jüdisch-christlichen Tradition, dass die Wirklichkeit sich insgesamt dem Willen eines guten Schöpfergottes verdankt, wird allerdings in diesem Gespräch eine entscheidende Rolle zu spielen haben. Und die Auseinandersetzung um diese Frage ist keineswegs nur von akademischem Interesse, könnte sich doch herausstellen, dass unser Weltverhältnis, die Annahme der Kontingenz unseres Daseins und unser Umgang mit der Natur davon abhängen.

Marx selbst hat sich zur Vorstellung einer Weltschöpfung innerhalb seines Gesamtwerkes meines Wissens nur einmal ausdrücklich und ausführlich geäußert, und zwar in seiner 1844 entstandenen Schrift, die heute unter dem Titel *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* bzw. *Pariser Manuskripte* bekannt ist. Dieser zu den Frühschriften von Marx zählende Text – zu seinen Lebzeiten nie publiziert, erst in den 1930er-Jahren zunächst in russischer Sprache veröffentlicht und in seinem Stellenwert für die Interpretation des Gesamtwerkes höchst umstritten – ist in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. Marx entfaltet hier vor allem seinen Entfremdungsbegriff. Zum ersten Mal wird hier sein kommunistischer Standpunkt greifbar, der in der Aufhebung des Privateigentums die Bedingung für die Aufhebung der Entfremdungssituation des Menschen sieht. Allerdings sind Marx' Analysen hier noch deutlich eingefärbt von einer geradezu schwärmerisch anmutenden Hoffnung auf die Auflösung aller Antagonismen, aller mit der *condition humaine* gegebenen Begrenzungen. Es ist aber nicht legitim, Marx auf dieses Stadium seines Denkens festzulegen, zumal sein späteres Werk deutliche entsprechende Korrekturen aufweist und von einer nüchternen Einschätzung der Möglichkeiten der Geschichte getragen ist.

Zum Ursprung der Welt äußert sich Marx in dieser Schrift zunächst wie folgt:

»Die *Erdschöpfung* hat einen gewissen Stoß erhalten durch die *Geognosie*, das heißt durch die Wissenschaft, welche die Erdbildung, das Werden der Erde, als einen Prozess, als Selbsterzeugung darstellt. Die generatio aequivoca ist die einzige praktische Widerlegung der Schöpfungstheorie.

Nun ist es zwar leicht, dem einzelnen Individuum zu sagen, was Aristoteles schon sagt: Du bist gezeugt von deinem Vater und deiner Mutter, also hat in dir die Begattung zweier Menschen, also ein Gattungsakt der Menschen den Menschen produziert. Du siehst also, dass der Mensch auch physisch sein Dasein dem Menschen verdankt. Du musst also nicht nur die *eine* Seite im Auge

behalten, den *unendlichen* Progress, wonach du weiter fragst: Wer hat meinen Vater, wer seinen Großvater etc. gezeugt. Du musst auch die *Kreisbewegung*, welche in jenem Progress sinnlich anschaubar ist, festhalten, wonach der Mensch in der Zeugung sich selbst wiederholt, also der *Mensch* immer Subjekt bleibt. Allein du wirst antworten: Diese Kreisbewegung dir zugestanden, so gestehe du mir den Progress zu, der mich immer weiter treibt, bis ich frage, wer hat den ersten Menschen und die Natur überhaupt gezeugt? Ich kann dir nur antworten: Deine Frage ist selbst ein Produkt der Abstraktion. Frage dich, wie du auf jene Frage kömmst; frage dich, ob deine Frage nicht von einem Gesichtspunkt aus geschieht, den ich nicht beantworten kann, weil er ein verkehrter ist? Frage dich, ob jener Progress als solcher für ein vernünftiges Denken existiert? Wenn du nach der Schöpfung der Natur und des Menschen fragst, so abstrahierst du also vom Menschen und der Natur. Du setzest sie als *nichtseiend*, und willst doch, dass ich sie als *seiend* dir beweise. Ich sage dir nun: Gib deine Abstraktion auf, so gibst du auch deine Frage auf, oder willst du an deiner Abstraktion festhalten, so sei konsequent, und wenn du den Menschen und die Natur als nichtseiend denkend, denkst, so denke dich selbst als nichtseiend, der du doch auch Natur und Mensch bist. Denke nicht, frage mich nicht, denn sobald du denkst und fragst, hat deine Abstraktion von dem Sein der Natur und des Menschen keinen Sinn. Oder bist du ein solcher Egoist, dass du alles als Nichts setzt und selbst sein willst?“ (MEW 40, 545)

Marx lehnt also die Spekulation über den Anfang der Welt als methodisch unzulässige Abstraktion ab. Allerdings hat er damit das, was gläubige Menschen mit dem Schöpfungsgedanken verbinden, überhaupt noch gar nicht berührt. Marx erliegt hier demselben Trugschluss wie zeitgenössische Naturalisten, welche die »Schöpfung« als Anfang einer Kausalkette auffassen und nicht als den tragenden Grund und den letzten Sinn der Wirklichkeit insgesamt. Damit verfehlen sie genau jene Frage, die Leibniz klassisch formuliert hat: »Warum ist überhaupt etwas, und nicht vielmehr nichts?« Das ist eine völlig andere Frageebene als die der Naturwissenschaften. Diese können lediglich *ein* endliches Faktum durch ein anderes und dieses wieder durch ein anderes usw. erklären und verbleiben dabei *innerhalb* der Welt. Alle naturwissenschaftlichen Erklärungen beschreiben regelhafte Funktionszusammenhänge zwischen endlichen Ursachen *innerhalb* der Welt, und dazu brauchen sie nicht »die Hypothese Gott«. Von dieser wissenschaftlichen Ebene ist aber klar die *meta-wissenschaftliche Ebene* der umfassenden Weltdeutung und damit auch der Religion zu unterscheiden: Die Annahme eines Gottes als Urgrund (oder Schöpfer) der Welt will nicht das wissenschaftliche Fragen nach Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen innerhalb der Welt beenden. Wer nach Gott fragt, fragt nicht zurück nach einer ersten Ursache, fragt nicht nach dem ersten Glied einer Kette von Ursachen, sondern er fragt nach dem *Grund der ganzen Kette*, also nach

dem, was die Kette als ganze begründet und trägt – und zwar in jedem ihrer Zustände (ob vor oder nach dem Urknall).

Das hat die zeitgenössische Religionskritik im Namen der Naturwissenschaften nicht verstanden. Stephen Hawking etwa fragte: Wenn das Universum ohne Anfang und Rand ist, »wo wäre da noch Raum für einen Schöpfer?« (Hawking 1988: 79) Als ob ein Schöpfer-Gott – wie ein menschlicher Schöpfer und empirischer Gegenstand – auf der empirischen Ebene der Welt einen ausgesparten Raum bräuchte, gleichsam als erstes Glied der Kette, wo er doch ganz anders, nämlich als transzendentaler Grund der ganzen Kette, zu denken ist. Und wenn Richard Dawkins meint, die Annahme eines göttlichen Gestalters werfe »sofort die weitere Frage auf, wer den Gestalter gestaltet hat« (Dawkins 2007: 222), dann denkt er auf der Ebene einer endlichen Ursachenkette, aber am christlichen Schöpfergott als Urgrund der ganzen Kette zielt er schon im Ansatz vorbei.

Die Naturwissenschaften befassen sich mit der Innenarchitektur des Kosmos, sie fragen nach Ursachen auf der *empirischen* Ebene und müssen dabei immer schon Realität voraussetzen. Die Metaphysik hingegen und die Religion fragen nach dem alles tragenden Ur-Grund, also nach einer fundierenden oder *transzendentalen* Ebene. Zwischen beidem muss man scharf unterscheiden: zwischen *Ursachen in* der Welt und den tragenden *Grund* des Ganzen.

Wer Gott sagt, will nicht Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge *in* der Welt erklären, sondern will auf den Grund des Ganzen verweisen, will das *Sein* (den Sprung vom Nichtsein zum Sein), das *Faktum* der Welt selber und seinen Sinn verstehbar machen. Ludwig Wittgenstein hat notiert: »Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *dass* sie ist.« (Wittgenstein 1966: 6.44) Wittgenstein kann *staunen* über die *Existenz* der Welt und (mit Leibniz, Schelling, Heidegger) sagen: »›Wie sonderbar, dass überhaupt etwas existiert‹ oder ›Wie seltsam, dass die Welt existiert.‹« (Wittgenstein 1991: 14) Und weiter: »Wir fühlen, dass selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.« (Wittgenstein 1966: 6.52)

Hatte Marx recht mit seiner Abstinenz bezüglich der Frage nach dem letzten Grund der Wirklichkeit? Ist es nicht von höchster Relevanz für unser geschichtliches Engagement, welche Stellung wir dazu beziehen? Unabhängig von der konkreten Analyse der Ökonomie und Gesellschaft und den daraus sich ergebenden Handlungsoptionen weist doch unser Engagement für eine menschenwürdigere Gesellschaft auch eine existenzielle Dimension auf. Die richtige Einsicht in die verkehrten gesellschaftlichen Zustände garantiert noch kein Handeln im Sinne ihrer Überwindung. Es stellt sich unweigerlich die Frage nach der *Letztmotivation* unseres Handelns, die Frage, ob unser Bemühen um menschenwürdige Zustände letztlich ins Leere läuft oder getragen ist von im Kosmos selbst erkennbaren Sinnstrukturen und Tendenzen, ob uns ein dem

menschlichen Schicksal gleichgültiges, stumpfsinniges Universum entgegenblickt, in dem unser Geist keine Entsprechung und keinen Widerhall findet, oder ob unser Kampf um Gerechtigkeit und Leben in eine letzte Fülle mündet, weil die Wirklichkeit insgesamt der umfassenden Liebe des Schöpfergottes entspringt. Mit tiefem Respekt ist jenen humanistischen Denkern zu begegnen, die auch angesichts ihres nihilistischen Standpunkts ein »Dennoch« sprechen und die Würde des Menschen gerade darin erblicken, der letztlichen Vergeblichkeit unseres Tuns einen partiellen Sinn abzugewinnen, in Solidarität miteinander wenigstens vorläufig und vorübergehend der Absurdität trotzig standzuhalten. Albert Camus oder Bertrand Russell gehören zu den beeindruckendsten Beispielen in diesem Sinne. Doch ebenso legitim ist das Vertrauen darauf, dass der tragende Urgrund der Wirklichkeit insgesamt auch unser innergeschichtliches Ringen in eine letzte Lebensfülle einmünden lässt. In diesem Sinne fragen Mark Hathaway und Leonardo Boff:

»Wenn der Kosmos keinen Sinn offenbarte, würde unser Leben letztlich auf einen Kampf ums Überleben oder vielleicht auf das Streben nach unmittelbarem Vergnügen reduziert. Würde es sich in einem weiteren Kontext wirklich lohnen, nach einer echten Befreiung zu streben und einen Weg zu suchen, in Harmonie mit der größeren Lebensgemeinschaft der Erde zu leben?« (Boff/Hathaway 2016: 273)

Selbstschöpfung – gnadenlos

Marx geht aber noch einen entscheidenden Schritt weiter. Er erklärt die Vorstellung einer Weltschöpfung nicht nur als methodisch unzulässig, sondern in Vorwegnahme seines später ausformulierten »Historischen Materialismus« sucht er nach einer Erklärung dafür, warum sich diese Vorstellung so hartnäckig in den Köpfen der Menschen hält, welcher Wirklichkeitserfahrung sie entspricht. So fährt er in seinem kleinen Antischöpfungstraktat fort:

»Ein *Wesen* gilt sich erst als selbstständig, sobald es auf eignen Füßen steht, und es steht erst auf eignen Füßen, sobald es sein *Dasein* sich selbst verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines andern lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen. Ich lebe aber vollständig von der Gnade eines andern, wenn ich ihm nicht nur die Unterhaltung meines Lebens verdanke, sondern wenn er noch außerdem mein *Leben geschaffen* hat, wenn er der *Quell* meines Lebens ist, und mein Leben hat notwendig einen solchen Grund außer sich, wenn es nicht meine eigne Schöpfung ist. Die *Schöpfung* ist daher eine sehr schwer aus dem Volksbewusstsein zu verdrängende Vorstellung. Das Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen ist ihm *unbegreiflich*, weil es allen *Handgreiflichkeiten* des praktischen Lebens widerspricht.« (MEW 40: 544-545)

Unverkennbar steht hier natürlich der Deutsche Idealismus mit seinem »Sich-selbst-Setzen« des Geistes im Hintergrund, der eben nicht von außen empfangen kann, ohne in Widerspruch zu sich zu geraten. Helmut Gollwitzer macht scharfsinnig darauf aufmerksam, dass der hier postulierte Mensch, der sich ausschließlich sich selbst verdankt, im Widerspruch zur Anthropologie steht, die Marx gerade auch in den *Pariser Manuskripten* entfaltet. Hier beschreibt er den Menschen gerade als ein zutiefst bedürftiges, hungerndes Wesen, das zum Beispiel einer Natur außer sich bedarf »wie die Pflanze die Sonne«, weil er eben selbst Natur ist. Der Mensch als »gegenständliches Wesen« ist selbst nur schöpferisch, weil es sich eben nicht sich selbst verdankt. Seinem Sich-Äußern entspricht gerade das Von-außen-Empfangen. Und gerade das stellt für Marx keinen Mangel, sondern ein zu bejahendes Lebensverhältnis dar. Die Abhängigkeit von Natur und Mitmensch zeichnet den Menschen gerade aus, sie wird gerade nicht gleichgesetzt mit Erniedrigung und Heteronomie. Ein ungegenständliches Wesen wäre für Marx ein Unwesen. Das hier postulierte Aus-sich-selbst-Sein des Menschen steht in scharfem Kontrast zur Auffassung des Menschen als zu sich selbst gekommene Natur, wie ihn unübertrefflich Friedrich Engels beschrieben hat:

»Und so werden wir bei jedem Schritt daran erinnert, dass wir keineswegs die Natur beherrschen, wie ein Eroberer ein fremdes Volk beherrscht, wie jemand, der außer der Natur steht – sondern dass wir mit Fleisch und Blut und Hirn ihr angehören und mitten in ihr stehn, und dass unsre ganze Herrschaft über sie darin besteht, im Vorzug vor allen andern Geschöpfen ihre Gesetze erkennen und richtig anwenden zu können.« (MEW 20: 453)

Die realistische Konzipierung des Menschen als eines »gegenständlichen«, in Bezügen allseitiger Abhängigkeit stehenden Naturwesens lässt es aber dann auch zu, den Schöpfungsgedanken nicht zwangsläufig als Entfremdungsphänomen einzuordnen:

»Wenn aber die ›Gegenständlichkeit‹ im Verhältnis zu Natur und Mitmensch nicht mit Entfremdung identisch ist, so *muss* auch die Gegenständlichkeit im Verhältnis zu Gott, das Gegenüber von Gott und Mensch nicht mehr ausweglos ein Entfremdungsphänomen sein.« (Gollwitzer 1967: 75)

Unabhängig davon, ob man nun einen Schöpfergott postuliert oder nicht, kommt es aber entscheidend darauf an, die *Kontingenz*, die Nicht-Notwendigkeit, des menschlichen Daseins und der Welt anzuerkennen und nicht zu überspielen. Mein Leben und die Welt sind nicht notwendig, könnten ebenso gut auch nicht sein. Der jüdisch-christliche Schöpfungsglaube deutet diese Kontingenz als *verdanktes Dasein*. Nicht heteronome Abhängigkeit und Fremdbestimmung von einem wiederum nur als einsames und egoistisches Wesen gedachten Gott, sondern Freisetzung ins eigene Sein – das ist der Kern des Schöpfungsgedankens. Analog zur Erfahrung der zwischenmenschlichen Liebe

ist auch hier die Beziehung zum anderen nicht Abhängigkeit, sondern gerade Ermöglichung der eigenen Freiheit. Ein realistisches Verhältnis zur Kontingenz unseres Daseins hat sehr konkrete Konsequenzen für unser Weltverhältnis. Die demütige Annahme meines Lebens, das ebenso auch nicht sein könnte – ob es sich nun einem absurden Zufall oder einem liebenden Gott verdankt –, hat seine Entsprechung in der Anerkenntnis der wechselseitigen Abhängigkeit, Aufeinander-Verwiesenheit, des relationalen Aufeinander-Bezogenseins nicht nur der Menschen, sondern auch der übrigen Seinsformen. Es liegt zumindest der Verdacht nahe, dass nicht zuletzt auch die Nichtanerkennung der Kontingenz und Endlichkeit unseres Daseins zu dem wahnwitzigen Weltverhältnis geführt hat, das aus unserem Planeten »gnadenlos« im wahrsten Sinn des Wortes alles herausholen will, was nur herauszuholen ist, ohne Rücksicht auf das Netz des Lebens in seinen vielfältigen Beziehungen.

Es ist deshalb vermutlich kein Zufall, dass sich im Zusammenhang der *Pariser Manuskripte* neben den Ausführungen zur Weltschöpfung auch die einzige Bemerkung von Karl Marx zum Tod findet, den er hier in einer erstaunlichen Verdrängungsleistung, mit der er sein eigenes Niveau unterbietet, in einem einzigen Satz beiseite wischt. Der Tod als spezifisch menschliches Phänomen, wie ihn das selbstreflexive Individuum erfährt, wird im Namen des »Gattungswesens« als irrelevant abgetan: »Der *Tod* scheint als ein harter Sieg der Gattung über das Individuum und ihrer Einheit zu widersprechen; aber das bestimmte Individuum ist nur ein *bestimmtes Gattungswesen*, als solches sterblich.« (MEW 40: 539) Die kollektive Verdrängung unserer Endlichkeit scheint durchaus eine Vorbedingung für das Prometheusprojekt der Ausplünderung unserer Erde zu sein. Darüber hinaus ist aber – mit dem »religiös unmusikalischen« Jürgen Habermas – auf das unverzichtbare kritische Potenzial der jüdisch-christlichen Schöpfungsvorstellung hinzuweisen. Habermas führt als Beispiel für ein biblisches Denkmotiv, für das es keine säkulare »Übersetzung« zu geben scheint, den Gedanken von der Erschaffung des Menschen nach Gottes Ebenbild im Zusammenhang der Diskussion um die Humangenetik an (vgl. Habermas 2001: 29-31). Für ihn hält der Schöpfungsglaube an der Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens fest, der es vor Funktionalisierung schützt. Sind wir nicht ohne jede »ontologische Verankerung« außerhalb gnadenlos dem Fortschrittsprojekt des Menschheitskollektivs ausgesetzt? Eröffnet nicht erst die durch einen transzendenten Schöpfer gegebene Differenz den Spielraum für die Alterität, die Exterriorität des Anderen, die bedingungslose Anerkennung des Anderen und des irreduziblen Eigenwerts der außermenschlichen Natur? Müssen wir nicht im Sinne des Atheisten und Kommunisten Pier Paolo Pasolinis an einer letzten unverfügbaren »Heiligkeit des Lebens« festhalten, die uns erst den Standpunkt verleiht, von dem aus wir das Humanum auch gegen den Mehrheitswillen von Menschen verteidigen können?

»Dass das Leben heilig ist, versteht sich von selbst; dieses Prinzip steht über dem Prinzip der Demokratie und es erübrigt sich, darüber weitere Worte zu verlieren.« (Pasolini 1978: 55) Nicht zuletzt versetzt uns ChristInnen und JüdInnen gerade der Schöpfungsglaube in jene heilsame Distanz zur »Welt« im Sinne des Johannesevangeliums, die sich in ihrer Totalität verschließt gegen jeden »Anspruch« von außen, vom ausgegrenzten Anderen her. Unübertrefflich prägnant hat dies der Befreiungstheologe Pedro Trigo zum Ausdruck gebracht: »Wer Gott als den Schöpfer von Himmel und Erde bekennt, bestreitet also dem, was sich heute als gültig darstellt und als unumstößlich ausgibt, jegliches Fundament und verkündet als real, was heute als verächtlich, namenlos oder unmöglich gilt. Gott unseren Schöpfer nennen heißt die Befreiung der Armen verkünden und dass die Besitzlosen das Land erben werden und dass eine Welt zum Realwerden gerufen wird, in der die Gerechtigkeit wohnt.« (Trigo1989: 18)

Die ökologische Herausforderung

Dass die landläufige Gleichsetzung von »Schöpfung« und »außermenschlicher Natur«, wie sie etwa in Wendungen wie »Bewahrung der Schöpfung« zum Ausdruck kommt, theologisch illegitim ist, dürfte wohl bereits aus den obigen Erörterungen deutlich genug hervorgehen. Dennoch stellt sich die Frage, was unsere derzeitige ökologische Krise mit unserer Grundeinstellung zur Wirklichkeit insgesamt zu tun hat und ob es nicht in einem viel tieferen Sinne eine Verbindung gibt zwischen der – gläubigen oder atheistischen – Annahme der Kontingenz des Daseins und einem solidarischen Umgang mit unseren natürlichen Lebensgrundlagen.

Karl Marx war, was das Bewusstsein von der Zerstörung unserer natürlichen Lebensgrundlagen betrifft, erstaunlich weitsichtig. Gerade angesichts des weltweit durchgesetzten neoliberalen Projekts, das die elementarsten Lebensvoraussetzungen, wie etwa Wasser und Saatgut, privaten Profitinteressen unterwirft und selbst noch aus der Zerstörung der Natur ein Geschäftsmodell macht (Handel mit CO_2-Zertifikaten!), sei der folgende Text aus dem dritten Band des Kapital in Erinnerung gerufen:

»Vom Standpunkt einer höhern ökonomischen Gesellschaftsformation wird das Privateigentum einzelner Individuen am Erdball ganz so abgeschmackt erscheinen wie das Privateigentum eines Menschen an einem andern Menschen. Selbst eine ganze Gesellschaft, eine Nation, ja alle gleichzeitigen Gesellschaften zusammengenommen sind nicht Eigentümer der Erde. Sie sind nur ihre Besitzer, ihre Nutznießer, und haben sie als boni patres familias den nachfolgenden Generationen verbessert zu hinterlassen.« (MEW 25: 784)

Doch Marx hat das destruktive Potenzial allein dem kapitalistischen Produktionsverhältnis zugeschlagen. Als Kind des 19. Jahrhunderts konnte er noch kein kritisches Verhältnis zum Industrialismus insgesamt entwickeln, im Gegenteil: Die Entwicklung der Produktivkräfte ist für ihn der eigentliche Motor der Geschichte, die Rolle des Kapitalismus bestehe – so Marx – gerade darin, die Produktivkräfte auf ihr Höchstmaß hin zu entwickeln, und erst auf dieser Basis sei ein anderes gesellschaftliches Verhältnis möglich. Unterhalb dieses höchstmöglichen Niveaus der Produktivkraftentwicklung sei jeder Versuch, ein anderes gesellschaftliches Verhältnis zu etablieren, lediglich die Verallgemeinerung der »ganzen alten Scheiße«. Dies bot natürlich für in der marxistischen Tradition stehende Denker und Aktivisten einen Anknüpfungspunkt für abenteuerlichste Technikfantasien (etwa eines André Gorz), für die Affirmation der Wachstumsökonomie unter Berufung auf eine sich endlos hochwindende Spirale von technischen Möglichkeiten und historisch sich entsprechend entwickelnden »Bedürfnissen« und für die faktisch reaktionäre Rolle kommunistischer Parteien im Trikont, die kritiklos die brutalste Industrialisierungspolitik mittrugen, weil ja erst auf dem Boden dieser kapitalistischen »Entwicklung« der Sozialismus möglich wäre. Heute sehen wir diesbezüglich klarer: Mit der umfassenden Biosphärenkrise und der imminenten Bedrohung unserer gesamten Zivilisation steht eben nicht nur der Kapitalismus mit seinem eingeschriebenen Zwang zu stetigem Wachstum, sondern auch der Industrialismus als solcher zur Disposition! Seine Errungenschaften sind nicht einfach in die Zukunft zu extrapolieren, sondern menschheitsgeschichtlich betrachtet handelt es sich um eine Singularität, um einen etwa 300 Jahre andauernden, nur für den kleineren Teil der Welt möglichen Ausnahmezustand, den nur die Ausbeutung der fossilen Energiequellen Kohle und Erdöl für diese kurze Zeitspanne möglich machten. Der vollständige Ersatz dieser Energiequellen durch »erneuerbare Energie«, durch Effizienztechnologien etc. erweist sich mehr und mehr als infantile Illusion. Effizienzsteigerungen unterliegen dem Gesetz des abnehmenden Grenznutzens, und erneuerbare Energien haben ein begrenztes Potenzial. Wir stehen vor der Aufgabe, auf einer viel schmaleren materiellen Basis, mit wesentlich weniger materiellen und Energieressourcen, eine solidarische Gesellschaft aufzubauen (vgl. dazu vor allem Boff 2016: 51-60). Im Gegensatz zur Ideologie des »grünen Kapitalismus«, einem »Weiter so« mit anderen technischen Mitteln, müssen wir das auch vom ökoliberalen Mainstream geteilte Tabu brechen, dass am absoluten Verbrauch nicht gerüttelt werden darf. Geboten ist in allen Bereichen unseres Lebens eine *Rückkehr zum menschlichen Maß* und die Entwicklung einer *Ökonomie des Genug*. Dies steht aber – aller Marx-Apologetik zum Trotz, die ihn zum Vordenker der Öko-Bewegung machen will – völlig quer zu Karl Marx, und es ist kein Zufall, dass die marxistische Linke so lange blind war für die ökogische Problematik,

dass diese nicht mit den eigenen Denkkategorien bewältigt werden konnte, sondern erst mühsam von außen an sie herangetragen werden musste, dass man sich mit den abenteuerlichsten Denkkonstrukten zur Wehr setzte gegen die Zumutung, die ein ehrlicher Umgang mit dem Problem der Erhaltung unserer Lebensgrundlagen darstellt.

Zur Disposition stehen aber damit auch bestimmte Vorstellungen gesellschaftlicher Transformation, die sich beharrlich auf Marx berufen und dabei die veränderte Ausgangssituation heute nicht mehr adäquat denken können. Für Marx war das Industrieproletariat jene Klasse, die sich nur selbst emanzipieren kann, indem sie die Gesellschaft insgesamt emanzipiert. Aufgrund dieses objektiven Befunds war das Industrieproletariat also das entscheidende Subjekt der Revolution. Was aber, wenn es zumindest in den OECD-Ländern heute entscheidend um *industrielle Abrüstung*, um Rückbau unserer Industriegesellschaft geht? Die notwendige Reduzierung unserer Automobilindustrie etwa auf ein Zehntel des heutigen Bestandes entspricht eben nicht mehr einfach dem Interesse der betreffenden Arbeiterschaft, läuft ihm diametral entgegen! Die ersten Opfer des weltweit durchgesetzten Kapitalismus, allen voran die jetzt schon unter den Klimaveränderungen leidenden Bevölkerungsteile der Erde, verfügen dagegen kaum über Druck- und Veränderungspotenzial. Angesichts dieses Befundes wäre der Sozialismus wieder neu als ein *ethisches Projekt* zu entdecken, das nur dann gelingen wird, wenn erfolgreich Sinnressourcen mobilisiert werden können. Ob unsere eigene religiöse Tradition ein Überlebensrecht hat, wird entscheidend davon abhängen, ob sie sich angesichts der größten Herausforderung der Menschheitsgeschichte als eine solche Sinnressource bewährt.

Literatur

Boff, Leonardo (2016): Überlebenswichtig. Warum wir einen Kurswechsel zu echter Nachhaltigkeit brauchen, Ostfildern.

Boff, Leonardo/Hathaway, Mark (2016): Befreite Schöpfung. Kosmologie – Ökologie – Spiritualität, Kevelaer.

Dawkins, Richard (2007): Der Gotteswahn, Berlin.

Gollwitzer, Helmut (1967): Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, 2. Aufl., München.

Habermas, Jürgen (2001): Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a.M.

Hawking, Stephen (1988): Eine kurze Geschichte der Zeit, Reinbek.

Kern, Bruno (2017): »Es rettet uns kein höh’res Wesen«? Zur Religionskritik von Karl Marx – ein solidarisches Streitgespräch, Ostfildern.

Pasolini, Pier Paolo (1978): Freibeuterschriften. Die Zerstörung der Kultur des Einzel-

nen durch die Konsumgesellschaft, Berlin.
Trigo, Pedro (1989): Schöpfung und Geschichte, Düsseldorf.
Wittgenstein, Ludwig (1966): Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt a.M.
Wittgenstein, Ludwig (1991): Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, 2. Aufl., Frankfurt a.M.

Michael Ramminger

Götzen, Fetische und das Jenseits des Kapitalismus

»Das System der Beherrschung und der bürgerlichen Ideologie hat die Christen gefangen genommen und blockiert (…) Das kapitalistische System versteckt hinter der Ordnung, dem Fortschritt, dem Frieden, der Freiheit, der Demokratie, den christlichen und religiösen Werten seine wahre Realität, die in institutionalisierter Gewalt und götzendienerischem Kult an den falschen Göttern des Individualismus, dem Geld, dem Privateigentum, der Konsumgesellschaft und den Individualinteressen besteht.« So hieß es in der öffentlichen Erklärung einer Delegation der chilenischen Christen für den Sozialismus, die auf Einladung von Fidel Castro 1971 Cuba besucht hatten (Los Cristianos 1972: 172). Die Kritik des Götzendienstes ist aber selbstverständlich schon viel älter. Sie ist im Christentum und Judentum ein uraltes Motiv, eng verbunden mit dem Gebot »Du sollst keine anderen Götter neben mir haben«, eng verbunden mit der Erzählung von Autonomie und Egalität (Veerkamp 1993) und mit der Erzählung eines Befreiungsprojektes, der Erlösung aus der Sklaverei (Boer 2008). Vor allem mit der Entstehung der Befreiungstheologie seit den 1960er und 70er Jahren in Lateinamerika und den damaligen Befreiungskämpfen gewann dieses theologische Motiv der Götzenkritik an neuer und aktueller Bedeutung.

Das goldene Kalb als Verstoß gegen die Transzendenz Gottes

Aus theologischer Perspektive besteht die eigentliche Problematik der Götzenverehrung wie in der Anbetung des goldenen Kalbes im Buch Exodus 32, 1-4 nicht in einem Verstoß gegen den Monotheismus, also der Anbetung eines anderen Gottes. Die Hauptproblematik ist vielmehr die Leugnung und Zurückweisung der Transzendenz und Unverfügbarkeit Gottes. Im konkreten Fall bedeutete dies die Zurückweisung des Befreiungsprozesses aus der Knechtschaft, in dem sich ja gerade das Gottsein Gottes offenbart: Das Volk Gottes ermüdet auf dem Weg durch die Wüste in das gelobte Land. Es nutzt die Abwesenheit Mose, um sich einen anderen Gott als den, der aus der Wüste führt, zu schaffen, und der im Bild des goldenen Kalbes verkörpert ist: So erweist sich auch die Ablehnung der Führungsrolle des Mose durch die Herstellung des goldenen Kalbes als eine doppelte Krise: als Krise des Glaubens an den befreienden Gott und zugleich als politische Krise der Abkehr vom Weg der Befreiung. Der Götze »goldenes Kalb« ist nicht nur menschengemacht, sondern zugleich auch

Ausdruck menschlicher Freiheit, in diesem Falle der Verweigerung menschlicher Freiheit, die sich allerdings zu einem System verdichtet. Es handelt sich also mit anderen Worten um die Unterwerfung unter ein System, dessen Ziel nicht in Freiheit und Gleichheit besteht, sondern in der Verweigerung der Transzendenz Gottes (die die Freiheit der Menschen will). (Richard 1984: 16)

Der Kampf gegen die Götzen

Der Kampf gegen die Götzen wird biblisch und befreiungstheologisch nicht dadurch geführt, dass die Götzen direkt angegriffen werden. Vielmehr geht es darum, seine Macht und dessen Machteffekte offenzulegen, zu offenbaren. In den Worten Pablo Richards: »In moderner Sprache würde das heißen, diese Polemik der Propheten gegen den Götzendienst verwendet eine materialistische und nicht eine idealistische oder ideologische Methode.« (Richard 1984: 23) Es geht also weniger um die Bestreitung der Wirklichkeit oder der Wahrheit der Götzen, als vielmehr darum zu zeigen, welche Ursprünge und Folgen ihre Macht hat. Die Unterwerfung unter die Götzen hat in der Regel Unfreiheit zur Folge und ist zugleich Selbstunterwerfung, also Verweigerung von Freiheit. Dagegen ist es die Behauptung der biblischen Schriften, dass ihr Gott, von dem sich kein Bild gemacht werden darf, den (womöglich anstrengenden) Weg in die Freiheit weist.

In dieser Interpretation der christlichen Tradition wird so ein Gott offenbart, für den das höchste Wesen für den Menschen der Mensch selbst ist. Franz Hinkelammert[1] bezeichnet dies als einen Säkularisierungsprozess, der aus dem Christentum selbst erwächst und der an die Fetisch- und Religionskritik von Karl Marx anschließt. Die marxsche Religionskritik, in deren Zentrum die Aussage steht, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also der kategorische Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (Marx 1958: 385), setzt an die Stelle aller himmlischen (Christentum) und aller irdischen (Markt, Kapital, Staat) Götter den Menschen als das, was er nicht ist bzw. als das, was er noch nicht ist, eben als menschliches Wesen. Es ist also offenkundig, dass es hier nicht nur keinen Widerspruch, sondern vielmehr eine Konvergenz gibt: Systematisch gesprochen stehen heute »in den Befreiungsbewegungen atheistischer und religiöser Humanismus auf der Basis der Anerkennung nebeneinander, dass beide Formen des Humanis-

[1] Hinkelammert 2007: 443ff. liest sich wie ein vorweggenommener Kommentar zum Götzenbegriff bei Papst Franziskus.

mus möglich sind und keinen ausschließlichen Anspruch haben können.« (Hinkelammert 2007: 448)

Der marxsche Fetischbegriff

Mit dem Begriff »Fetischismus« bezeichnet Marx den entscheidenden Sachverhalt, dass im Kapitalismus den in den Tausch eintretenden Warenproduzenten die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten »nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen« (Marx 1968: 87) erscheinen. Mit dem Tausch der Waren tauschen auch Person und Sache ihren Platz in den gesellschaftlichen Verhältnissen. Dies hat zur Folge, dass in dieser verkehrten Welt die menschlichen Arbeitsprodukte als Waren eine soziale Regulierungsfunktion gewinnen, die so stark ist, dass die Menschen ihre Gesellschaftlichkeit an die bloßen Dinge abtreten und daher, statt diese zu kontrollieren, unter deren Kontrolle geraten. W.F. Haug legte die Süffisanz der marxschen Verwendung des Fetischbegriffs offen, der ja in der Religionswissenschaft mit der »Primitivität« der afrikanischen Völker verbunden war, und den Marx nun gegen die vermeintlich so aufgeklärten und emanzipierten Europäer wendet: »Was ist der afrikanische Fetischismus gegenüber dem europäischen, bei dem die gesamte Regelung der gesellschaftlichen Produktion, die über Wohl und Wehe der Menschen entscheidet, der Eigendynamik der Mach-Werke überlassen wird!« (Haug 2005: 162) Die abstrakte Vergesellschaftung der Menschen über Warenproduktion, Tauschwert und seiner allgemeinsten Form, dem Geld, wird ihnen als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen zurückgespiegelt – und damit als naturwüchsiges Sachzwangverhältnis (Füssel/Ramminger 2014). Prägnant beschreibt es auch Robert Kurz in einem kurzen Interview: »Die allgemeine gesellschaftliche Erscheinungsform des Werts ist das Geld: die ausgesonderte allgemeine Ware, die als universelles Tauschmittel dient und in deren Form alle Werte als Preise ausgedrückt werden. Die indirekten gesellschaftlichen Verhältnisse der Personen erscheinen also paradoxerweise als Eigenschaften der produzierten Sachen und in letzter Instanz als die abstrakte Allgemeinheit des Geldes. Das ist es, was Marx den Fetisch-Charakter der Warenform nennt.« (Kurz 1998)

So zeigt sich tatsächlich eine starke Analogie zwischen der Götzenkritik in den biblischen Traditionen und der Fetischkritik in den Schriften von Marx, insbesondere eben in dessen Fetischanalyse des Kapitals. Der entscheidende Punkt an der »Gottesfrage« ist eben nicht, ob Gott existiert oder nicht; die Gottesfrage ist also zunächst keine ontologische und metaphysische Frage,

sondern eine praktische Frage danach, wer oder was jeweils in einer Gesellschaft als Gott funktioniert. Dies hatte Karl Marx verstanden, daran hatte Walter Benjamin mit seiner These vom Kapitalismus als Religion angeschlossen, und die Befreiungstheologie hatte von ihren Traditionen ausgehend die Analogien zu Marx entdeckt und deshalb davon gesprochen, dass » (...) die unterdrückende Welt heutzutage ein Zusammenhang von Fetischen, Götzen, Priestern und Theologen (ist). Der moderne Kapitalismus ist ein System, das Tag für Tag andächtiger und religiöser wird.« (Richard 1984: 11) Vielleicht kann man in diesem Sinne behaupten, dass das Christentum so sein eigenes Wissen darum, dass es die Ehre Gottes sei, dass der Mensch lebe, im kategorischen Imperativ von Marx, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (Marx 1958: 385) zurückgewonnen hat. Papst Franziskus formulierte es so: »Wir haben neue Götzen geschaffen. Die Anbetung des antiken goldenen Kalbs (vgl. Ex 32,1-35) hat eine neue und erbarmungslose Form gefunden im Fetischismus des Geldes und in der Diktatur einer Wirtschaft ohne Gesicht und ohne ein wirklich menschliches Ziel.« (Franziskus 2013a: Nr. 55)

Erstmals gibt es an diesem Punkt übrigens auch eine große Ökumene der Kirchen von Genf bis Rom in Analyse und theologischer Positionsbestimmung angesichts der lebensfeindlichen Folgen des entfesselten Kapitalismus. Franziskus lehnt in seinem apostolischen Schreiben Evangelii Gaudium (Franziskus 2013a), wie er schreibt, eine Wirtschaft der Ausschließung, eine Vergötterung des Geldes, ein Geldsystem, das regiert, statt zu dienen, und soziale Verhältnisse ab, die Gewalt hervorbringen, und sagt: »Diese Wirtschaft tötet«. Fast zeitgleich einigten sich fast 350 Kirchen aus der ganzen Welt in Busan (Südkorea) auf der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen auf in der Sache gleichlautende Beschlüsse (Segbers/Wiesgickl 2015).

Sowohl in der Befreiungstheologie als auch mindestens auf der Ebene der Verlautbarungen von Kirchen wird also ebenso wie bei Marx die reale Materialität von verkennenden Strukturen gesellschaftlicher Zusammenhänge aufgedeckt, kritisiert und angeklagt. Das, was uns als sogenannte Sachzwänge und reale Wirkmächtigkeiten erscheinen, sind zwar das Resultat menschlichen Handelns, erscheinen uns aber als gesellschaftliche Natur, so wie uns die wahre Natur des Geldes z.B. in der Regel verborgen bleibt. Das Getane als Ergebnis unseres Tuns gewinnt Macht über unser weiteres Tun: Flucht und Migration, Umweltzerstörung, Krieg, Landgrabbing, Hunger und Arbeits- und Wohnungslosigkeit scheinen letztlich als unüberwindbar. Die Vorstellung einer freien und gesellschaftlichen Entscheidung darüber, was, wieviel, unter welchen Bedingungen wir unser Leben produzieren oder reproduzieren, sprengt unseren Horizont und ist ebenso eine Kategorie des Undenkbaren wie die Möglichkeit eines Zusammenlebens aller, indem alle leben können.

Das Subjekt und die Freiheit

Franziskus nennt dies die »anthropologische Krise«. Gemeint ist damit nun gerade eben keine conditio humanae, sondern die Tatsache, dass dem Menschen der Primat in der Gesellschaft verweigert wird, und der Fetischismus des Geldes uns »den Ursprung der Krise« hat vergessen lassen: eine unmenschliche, aber menschengemachte Form des Wirtschaftens – und des Lebens. (Franziskus 2013b) Wenn aber dieses Vergessen natürlich zugleich eine Verkennung dessen ist, was die Welt in ihrem Innersten wirklich zusammenhält, wie kann sie dann überhaupt noch durchschaut werden? Gibt es hinter dem Fetisch noch einen »wahren Gott«? Gibt es jenseits der Entfremdung überhaupt etwas, oder ist der Mensch das, was er in sinnlich gegenständlicher Arbeit aus sich macht? Ist der Mensch also möglicherweise »nur« das, was er ist? Das unterdrückte Volk, das den Weg in die Freiheit durch die Wüste nicht schaffte? Verkauft das Proletariat nur noch seine Arbeitskraft, oder wird es sich befreien und die Fesseln aller lösen? Werden die Arbeitslosen, die Wohnungslosen und die Landlosen diejenigen sein, wie Papst Franziskus glaubt, von denen die Menschlichkeit ausgeht? Die These davon, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse uns als Naturwüchsigkeit erscheinen, die Strukturen der Entfremdung und Verelendung im wahrsten Sinne zugleich Machwerke und Macht-Werke sind, darf aber nur eine Arbeitshypothese sein.

Und noch ist sie es auch deshalb, weil es Orte gibt, die dieser Art der Produktion des Lebens noch nicht oder vielleicht auch schon nicht mehr (Rancière 2002) unterworfen sind. Und deshalb stellt sich also für alle, die noch bereit sind, zu hoffen, die Frage nach dem möglichen Subjekt politischer Veränderungen und den Orten gesellschaftlicher Veränderung, an denen universalisierungsfähige Vorstellungen und universalisierungswillige Praxen im Blick auf Autonomie und Egalität artikuliert werden. Nach Orten und Menschen, bei denen Raum für die Erkenntnis ist, dass diese Form des Produzierens und des Reproduzierens ganz grundsätzlich infrage gestellt und überwunden werden muss. Und wo der Wille existiert, eine Gesellschaft zu erkämpfen, in der Gerechtigkeit und Teilhabe an gesamtgesellschaftlichem Reichtum und Freiheit für alle gelten soll.

Natürlich ist dies kein leichtes Unterfangen insbesondere im Anblick einer Globalisierung, von der die Revolutionäre schon vor exakt 100 Jahren wussten, wie sie ihre Handlungsmöglichkeiten bestimmte, die aber heute in einer viel entschiedeneren Weise die Möglichkeit determiniert, eine bessere Welt zu gestalten. Das Reich der Freiheit denkbar zu halten, setzt Subjekte voraus, die ihre Forderungen und Kämpfe jeweils zu revidieren und zu kritisieren bereit sind, in jedem Fall für alle als gültig zu artikulieren bereit sind. Und es stellt sich die Frage nach unserem Verständnis von Geschichte und unserem

Ort darin. Oder andersherum: welchen Kräften und Konstellationen wir zutrauen, den Lauf der Geschichte mitzubestimmen. Dabei ist nichts darüber gesagt, welches Ende diese Geschichte nimmt, sondern es ist vielmehr die Frage nach den Möglichkeiten politischer Intervention zwischen struktureller Verdinglichung und subjekthafter Freiheit gemeint bzw. ob einer solchen Möglichkeit überhaupt im Denken und Handeln noch ein Platz eingeräumt wird.

Das Ereignis

In der ersten Auflage des Manifests der kommunistischen Partei von 1848, das Marx und Engels für den »Bund der Kommunisten« schrieben, heißt es: »Ein Gespenst geht um in Europa, das Gespenst des Kommunismus«. Das Wort Gespenst ist hier wörtlich zu nehmen, und so haben es auch Marx und Engels verstanden. Der Kommunismus, ein ideologisches Konstrukt, dem kaum ein Reales entsprach. Das Gespenst des Kommunismus war die vorweggenommene Angst der Mächte des alten Europas vor den Folgen ihrer eigenen Politik, wie auch der Oppositionsparteien vor ihren radikalen Fraktionen. Deshalb schreiben die Autoren: »Es ist hohe Zeit, dass die Kommunisten (…) dem Märchen vom Gespenst des Kommunismus ein Manifest der Partei selbst entgegenstellen.« (Marx 1959: 461)

Der Bund der Kommunisten stellte damit der Ahnung von der Möglichkeit einer Krisis, eines umbrechenden Ereignisses die Arbeit der Organisierung beiseite: Gemeinsam war den Kommunisten als auch den Mächten des alten Europa der Glaube an die Möglichkeit des Einbruches der Krise, wenn auch unter verständlicherweise höchst unterschiedlichen Vorzeichen (den einen als Furcht, den anderen als Hoffnung). Ausgangspunkt der wirklichen Bewegung des Kommunismus war nicht einfach die behauptete historische Notwendigkeit, sondern der Glaube und die Hoffnung auf die Möglichkeit einer Unterbrechung dieses Geschichtsverlaufs. Der historische Anhaltspunkt für die Hoffnung war zuerst nur die Angst der Anderen, der Bourgeoisie. Hoffnung und Glauben war dem Bund aber nicht einfach die Imagination, nicht einmal als Blochscher Tagtraum, sondern »das Reale der Treue in der Probe ihrer Ausübung, hier und jetzt«, wie es Badiou formuliert (Badiou 2002: 178). Die Hoffnung von der hier die Rede ist, ist also nicht die Hoffnung auf den objektiven Sieg am Ende der Zeiten, sondern praktische Bewährung und Beharrlichkeit kommunistischer Praxis. So, wie Imagination und Ideologie nicht einfach Spiegelung der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse sind, sondern Teil des Geflechts gesellschaftlicher Praxis, so ist eben auch politische Praxis nicht einfach die Einnahme und Besetzung gesellschaftlicher Felder, die kampflos, weil befriedet, von den Herrschenden zurückgelassen sind (Hartz IV), sondern eben

die praktische Treue in Permanenz zur Möglichkeit des Ereignisses. Wir müssen also nicht auf das Ereignis warten, nicht einfach die Lücken des festen Gefüges globaler Klassenkämpfe zu erspähen suchen, denn »es gibt viele, auch entfernte, die unsere Treue verlangen – außerdem ist das Ereignis ›Gnade‹, es kommt wie ein Dieb in der Nacht.« (Badiou 2002: 204)

»Wir« und die »Anderen«: wer wir sind und wer die Anderen nicht sind

Wir sind diejenigen, die schon verloren haben, und von denen einige doch die Treue zur Möglichkeit eines Ereignisses, einer Krisis nicht aufgeben; die hin und her gerissen sind zwischen der Abscheu und der Faszination des Systems – mit beidem leben zu können, nennt Seibert »zynische Vernunft« (Seibert 2009: 50). Wir sind hin- und hergerissen zwischen der Unmöglichkeit der Teilhabe, also des ökonomischen, politischen und ideologischen Ausschlusses und der Notwendigkeit, also dem Zwang, irgendwie in den Verhältnissen überleben zu müssen, das Leben unter den gegebenen Umständen gestalten und mit Sinn auszustatten versuchen zu müssen. Aber all zu oft sind wir nicht das Andere des Systems, sondern seine subkutane Ergänzung. Wir wollen die Revolution, aber unter der Bedingung der politischen Repräsentation. Wir wollen den Aufstand gegen die herrschenden Verhältnisse, aber verbleiben mit unserem Protest in den bürgerlichen Konventionen und routinierten Politikformen. Wir suchen und erwarten die Krise, aber unter dem Schutz der Anderen. Wir wollen das Ende des Kapitalismus, aber predigen seine linkskeynesianische Reform. Wer sind wir und auf welches Ende – der Entfremdung, der Unfreiheit – hoffen wir?

Im Zuge der postfordistischen Umstrukturierung leben wir mit dem Paradox, dass die industrielle unmittelbare Arbeit weniger, zugleich die Arbeit als Regime immer umfassender wird. Das Ende der Trennung von produktiver und reproduktiver, von körperlicher und geistiger Arbeit, in einem ungeheuren Sinne dessen, was Marx sagte: »die Aneignung seiner (des Arbeiters, M.R.) *allgemeinen* Produktivkraft, seinem *Verständnis* der Natur und der Beherrschung derselben durch sein *Dasein als Gesellschaftskörper*« (Marx 1983: 601; vgl. auch Seibert 2009: 30). Das Zusammenspiel von Ausbeutung und Teilhabe ist vielleicht das perfideste Verwertungsregime, eben weil es die Teilhabe nur im Rahmen der *existierenden* Gesellschaftlichkeit (Götzendienst und Fetischismus!) zu denken anbietet. Das Zusammenspiel von Ausbeutung und Teilhabe markiert die Grenzen des Denk- und Machbaren: wir als Objekte der Ausbeutung und zugleich Subjekte der Teilhabe und vice versa! Vielleicht erklärt dies die Wut der Teilhabenden auf die Anteilslosen, also auf die, die in

der Gesellschaft an nichts mehr teilhaben (Rancière 2002: 40), und umgekehrt den Wunsch der Anteilslosen nach Teilhabe durch Arbeit, d.h. Ausbeutung?

Der »Bruch«, das Ereignis, die Trennung für eine bessere Zukunft

Trotz allem sind wir, die wir vom Jenseits des Systems, von der Transzendenz jenseits des Kapitalismus noch eine Ahnung haben, das Andere des Systems: Widerstehen heißt entgegenstehen, den Kräften etwas entgegenzusetzen, bis es zum Bruch kommt. Widerstand hängt also auch von unserer Bereitschaft zum politisch-gesellschaftlichen und moralisch-subjektiven Bruch ab: »der zynischen Vernunft zu entkommen, sich zugleich gut situiert und miserabel zu fühlen« (Seibert 2009: 50). Die Bereitschaft zur Krisis und Ent-scheidung hängt vom Willen ab, unsere Politik der Repräsentation, des Anerkannt-werden-wollens, des Gehört-werdens zu überdenken und aufzuhören, darauf zu warten. Denn wer wartet, hofft nicht wirklich. Die Krisis ist nichts, was auf uns zukommt, sie ist weder geschichtsphilosophisch noch historisch-materialistisch-teleologisch, sondern etwas, mit deren Existenz wir als Möglichem immer rechnen müssen: als Möglichkeit zur Ent-Scheidung/Trennung (die andere Bedeutung von Krisis). Das diese Krisis aber zugleich auch als Notwendigkeit sichtbar gemacht werden muss, darauf hatte schon Walter Benjamin hingewiesen. Eine Wendung des Politischen wird dort offenkundig notwendig, wo aus der Perspektive der Ausgebeuteten und Anteilslosen deutlich wird, das für sie alles Recht – und in letzter Instanz das Recht auf nacktes Leben – schon lange ausgesetzt ist, sie vom Recht ausgenommen sind, und es in diesem Sinne also schon lange legitim ist, vom Ausnahmezustand jenseits seiner rein rechtlichen Bestimmung zu sprechen. »Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der ›Ausnahmezustand‹, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands vor Augen stehen.« (Benjamin 1991)[2]

---

[2] Es wird hier keine demokratietheoretische Debatte oder eine Apologie legitimer Linksbeerbung Schmittscher Begrifflichkeiten folgen: Diejenigen, die den Ausnahmezustand zur politischen Regel (Agamben) machen, haben ihre demokratietheoretischen Hausaufgaben zu machen.

Ein kollektives Subjekt? Seine Notwendigkeit und Unmöglichkeit

Wenn das oben Gesagte vom Zusammenspiel von Ausbeutung und Teilhabe stimmt, wenn zugleich die Übermacht der Teilhabe nicht notwendig zum Bruch (oder zum qualitativen Sprung) mit den Verhältnissen führt, sondern möglicherweise zu ihrer Totalisierung (z.B. in der Hypostasierung unseres »Fortschritts- und Wachstumsmodells«), dann nehmen wir Abschied von jener Idee eines historischen Subjekts, wie es Mitte des 19. Jahrhunderts noch gedacht werden konnte: das Proletariat, das die Krisis, die mögliche Wendung des Systems, annimmt bzw. uns die Krisis als notwendige Ent-scheidung abnimmt: »*Es rettet uns kein höh'res Wesen, kein Gott, kein Kaiser noch Tribun*« – und kein Proletariat. Trotz des wütenden globalen Klassenkampfes. Dieser Abschied entlässt uns aber nicht einfach in neue Freiheit, sondern schafft Aporien: Wie ist artikulierte Gegenhegemonie (potenzielle Krisis) zu denken, die der mit Zwang gepanzerten Hegemonie des einen, globalisierten Willens zur Profitmaximierung etwas entgegenzusetzen hätte? Und das auch noch in globalem Maßstab. Es war schon immer ein Missverständnis der Marx-Exegese, vom Proletariat in geschichtsphilosophischen und ontologischen Kategorien als derjenigen Klasse zu sprechen, »die gegen die herrschende Klasse kein besonderes Klasseninteresse mehr durchzusetzen hat« (Marx 1958: 391). Richtig war und ist es allerdings, gegen alle derzeitige Differenzeuphorie an seinem theoretischen und ethischen Universalismus festzuhalten. Hier wäre noch einmal mit Badiou von Paulus zu lernen: »Die christliche (und jede kommunistische, M.R.) Militanz muss eine indifferente Durchquerung der mundanen Differenzen sein und jeder Kasuistik der Gebräuche aus dem Weg gehen.« (Badiou 2002: 185) Das heißt für uns: Das Eine gibt es nur, wenn es für alle da ist (ebd.: 142). Deshalb gilt ganz banal: Das Eine, die Gerechtigkeit und die Freiheit, ist nicht von den Anderen zu erwarten, sondern von all denen, die sich dem Einen verschreiben, jedenfalls in dem Sinne, dass sie den Kampf gegen den Ausnahmezustand und gegen alle Trennungen (nicht Differenzen!) aufzunehmen bereit sind. Deshalb können und müssen wir den Blick von *der* Partei oder *der* Bewegung abwenden und uns auf die Suche nach denen machen, die ihrerseits auf der Suche nach der Partei und der Bewegung sind: der wirklichen kommunistischen Bewegung.

Zurück in die Mühen der Ebenen

In Bolivien, aber auch in Ecuador haben sich vor einigen Jahren neue politische Paradigmen Platz geschaffen, sind sogar bis in die Verfassungen verrechtlicht worden, die mit dem Begriff des »Buen vivir« bezeichnet werden. Dieser Be-

griff ist eine in zähen Verhandlungen und Auseinandersetzungen gewonnene gemeinsame Formel, und basiert auf bestimmten traditionalen Formen sozialer und ökonomischer Organisation der Aymara-Ureinwohner, in der es keine Trennung zwischen Ökonomie und Politik, zwischen Gesellschaft/Kommunität und Natur gab und – ja – auch gibt. Dieses Konzept bricht mit kapitalistisch-nachholenden Entwicklungskonzepten unter Rekurs auf indigene Kosmovisionen und Gemeinschaftsvorstellungen. In ihm spiegelt sich eine der vielen, wenn auch fragilen Potenzialitäten einer gelebten antikapitalistischen Wirklichkeit. Aber nicht das ist m.E. das Interessante, sondern das Prinzip des Einspruchs: Das »gute Leben« des Einen setzt das gute Leben des Anderen voraus, bedingt es, ist ohne ihn nicht zu denken. Kehren wir diese Vorstellung um in den Versuch einer strategischen Orientierung: nämlich als Suche nach *all denen*, die sich dem Zugriff der herrschenden Verhältnisse zu entziehen suchen, und ihrerseits auf der Suche sind und der Möglichkeit der Krise die Treue halten. So könnte man wagen, den Begriff der Klasse neu zu definieren als eine Klasse all derer, »die sich in organisierter Form der vom Finanzkapital und seinen Dienern errichteten Hegemonie entziehen können« (Badiou 2008: 47). Sich auf die Suche machen nach den migrantischen KämpferInnen, den auf ein Grundeinkommen Orientierten ebenso wie denen, die auf der Suche nach einem Lohn sind, der fürs Leben reicht, den Frauen, die ihren Anteil an Lohn und Anerkennung und Integrität wollen, oder denen, die im Wissen um die Endlichkeit fossiler Ressourcen mit der kapitalistischen Industrialisierung brechen wollen – und deren Kämpfe schon da sind. Und unter all diesen mit jenen, die wissen, dass es nur ein gemeinsames Leben geben kann, und die sich deshalb von der Teilhabe nicht korrumpieren lassen.

Dass das möglich ist, wissen wir, weil wir verstanden haben, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse keine Natureigenschaften (Marx) sind, und dass die anthropologische Krise keiner conditio humanae, sondern der Anbetung der Unfreiheit, d.h. der Götzen, entspringt und aus der es deshalb die Möglichkeit des Entkommens, d.h. Wege der Umkehr gibt (Franziskus 2013b).

Literatur

Badiou, Alain (2002): Paulus. Die Begründung des Universalismus, München.
Badiou, Alain (2008): Wofür steht der Name Sarkozy?, Zürich/Berlin.
Benjamin, Walter (1991): Über den Begriff der Geschichte, Gesammelte Werke. Hrsg. von Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann. Band I/2, Frankfurt a.M.
Boer, Dick (2008): Erlösung aus der Sklaverei, Münster.
Franziskus (2013a): Evangelii Gaudium, Apostolisches Schreiben, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194, hrsg. vom Sekretaritat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

Franziskus (2013b): Ansprache an die neuen, beim Hl. Stuhl akkreditierten Botschafter aus Kirgisistan, Antigua und Barbuda, Luxemburg und Botswana (16. Mai 2013): http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130516_nuovi-ambasciatori.html. Übersetzung: Norbert Arntz.

Füssel, Kuno/Ramminger, Michael (2014): Dem Kapital an die Wurzel. Evangelii Gaudium: Keine Revolution, aber ein Programm, das dazu führen könnte, in: Peter Fendel/Benedikt Kern/Michael Ramminger (Hrsg.), Tun wir nicht, als sei alles in Ordnung! (EG 211). Ein politisch-theologischer Kommentar zu Evangelii Gaudium, Münster.

Haug, Wolfgang Fritz (2005): Vorlesungen zur Einführung ins »Kapital« (1974), Hamburg.

Hinkelammert, Franz (2007): Das Subjekt und das Gesetz, Münster.

Kurz, Robert, (1998): Was ist Wertkritik? Interview der Zeitschrift MARBURG-VIRUS mit Ernst Lohoff, http://www.krisis.org/1998/was-ist-wertkritik/, zuletzt 11.12.2017.

Los Cristianos y la Revolución. Un debate abierto en America Latina (1972), Santiago de Chile.

Marx, Karl (1983): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, 1857, MEW Bd. 42, Berlin.

Marx, Karl (1959): Das Manifest der kommunistischen Partei, MEW Bd. 4, Berlin/DDR.

Marx, Karl (1958): Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW Bd. 1, Berlin/DDR.

Marx, Karl (1968): Das Kapital. Erster Band, in: MEW Bd. 23, Berlin/DDR.

Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt a.M.

Richard, Pablo (1984): Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott, Hugo Assmann/Franz Hinkelammert/Jorge V: Pixley/Pablo Richard/Jon Sobrino (Hrsg.), Münster.

Segbers, Franz/Wiesgickl, Simon (2015): Diese Wirtschaft tötet. Kirchen gemeinsam gegen Kapitalismus, Hamburg.

Seibert, Thomas (2009): Krise und Ereignis, Hamburg.

Veerkamp, Ton (1993): Autonomie und Egalität: Ökonomie, Politik und Ideologie in der Schrift, Berlin.

Helge Meves

Alles nur *Opium*, alles nur *Seufzer,* alles nur *Protestation*?[1]

> Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes.
> Karl Marx (Marx 2009: 171)

Die Religion *ist das Opium des Volkes*, sie ist *der Seufzer der bedrängten Kreatur, Ausdruck des und Protestation gegen das wirkliche Elend*. Schlaglichtartig scheint in diesen Formulierungen von Karl Marx das Verhältnis der Linken zur Religion auf, wie auch ihre Kritiker hier immer wieder ansetzen können. Zwar verweist Franz Mehring in seiner Marx-Biografie 1918 merkwürdigerweise noch gänzlich unaufgeregt auf diese Passage – wie das auch in neueren Darstellungen gang und gäbe ist (Mehring 1979: 75; Wheen 2001: 75f.; Jones 2016: 156f.; Quante/Schweikard 2016: 170f., 399f.). Bereits die Rezeption der Opium-Metapher aber ist mehr als misslich. Lenin übersetzte in *Sozialismus und Religion* den Genitiv korrekt in *Religija est opium naroda* (Lenin 1968: 73), verstand aber Religion als bloßes Herrschaftsinstrument der Pfaffen.[2] Mit Fehlübersetzungen, wie der in Moskau 1965 erschienenen wirkungsmächtigen englischen, als *for the People* (Lenin 1965: 83) wurde genauso verheerenden wie folgenreichen Fehldeutungen der Weg bereitet (Finger 2007: 154; Pedersen 2015: 355, n. 5) – obgleich vorher Übersetzungen als *of the people* vorlagen (Marx 1964: 41). Das Verständnis des Opiums als einer Droge, die listige Herrscher den Massen verabreichen, um sie in einen dumpfen Ruhezustand zu versetzen, zeitigte Konsequenzen. Das Verhältnis zur Religion und den Gläubigen wurde danach rein taktisch den jeweiligen Machtressourcen untergeordnet: mal gelitten, mal verfolgt, mal auszurotten versucht. Nie Weite und Anspruch des Glaubensbekenntnisses respektierend oder gar annehmend und immer wiederholend, Marx »geht es prinzipiell um die ›Abschaffung der Reli-

---

[1] Hierbei handelt es sich um eine erweiterte Fassung des am 23.5.2017 in *Neues Deutschland* erschienenen Essays *Alles nur Opium, alles nur Seufzer*. Zitate wurden im Text dem Satzbau angepasst.

[2] Fester Bestandteil sowjetischer Revolutionsfeiern war ein Wagen mit der Karnevalsfigur eines Priesters – die im weiteren Verlauf verbrannt wurde. Im Übrigen verkürzt Lenin Religionen systematisch auf die spezifische Form der christlichen Kirche und hierbei auf die russisch-orthodoxe und meint weiter gar, dass es außerhalb dieses Theismus keine Religion gäbe (Ryklin 2008: 13f., 18 dazu Bossart 2011: 153-164).

gion‹« (Brenner 2010: 47). Oder die Religion *verschwindet* wie der Staat, wie Friedrich Engels meint: »wenn der Mensch also nicht mehr bloß denkt, sondern die gesamte Gesellschaft lenkt, dann verschwindet die letzte fremde Macht, und damit auch deren religiöse Widerspiegelung selbst, weil es nichts mehr widerzuspiegeln gibt.« (Engels 1962: 294f.; dazu Gollwitzer 1977: 43f.; Kern 2017: 76-82; Meves 2017)

Kapitalismus als Religion

Für andere hingegen ist die Kritik der Religion bei Marx 1844 nicht beendet. Sie mündet ins Zentrum seines Hauptwerkes, ins Fetischkapitel des *Kapital,* und wird zur immanenten Ideologiekritik (Rehmann 2012: 655-671). Aufgenommen wurde von Marx die Rede von der christlichen Dreifaltigkeitslehre in der ökonomischen Trinität von Kapital-Zins, Boden-Rente, Arbeit-Arbeitslohn. Darin erklärt er, wie es von der *Mystifikation des kapitalistischen Produktionsprozesses* zur *Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse* und zur *Religion des Alltagslebens* (Marx 1964: 838; Rehmann 2012: 658) kommt. Den Fetischbegriff übernahm Marx von portugiesischen Jesuiten und wendete ihn ideologiekritisch. Die damit bezeichneten Ding-Götter der indigenen Völker konnten Macht über die primitiv genannten Menschen gewinnen, weil sie von ihnen selbst gemacht waren (Ramminger 2017: 128-144; Füssel/Ramminger 2015). Genauso wie dann für Marx im Kapitalismus die sozialökonomischen Verhältnisse *zurückgespiegelt* (Marx 1962: 86) wie übermächtige, willenlose Naturgesetze (Marx 1964: 839) ins Leben der Menschen eingreifen. Walter Benjamin verfolgte diese Ansätze zu einer *Religion des Alltagslebens* (ebd.: 838) weiter in *Kapitalismus als Religion* (Benjamin 1991: 100; dazu die Beiträge von Duchrow; Hinkelhammert; Segbers; Brie, alle jeweils 2015). Antonio Gramsci nahm sie in seiner Würdigung der widerständigen Bewegungen im Urchristentum, religiösen Volksbewegungen im Mittelalter, Ketzerbewegungen, in der Reformation und im Calvinismus (Gramsci 1991: 769f.; zu den Ketzerbewegungen Gramsci 1991: 1813; zur Reformation und Calvinismus Gramsci 1991: 1811, 461; dazu Steckner) auf. Alle implizit anknüpfend an der Kritik des Götzendienstes in der Schrift. Aber wie soll eine immanente Ideologiekritik mit Marx widerspruchsfrei möglich und fruchtbar sein, wenn es immer wieder wie beim Igel und dem Hasen heißt, ich bin schon allhier, eh' alles *Opium*? Was meinte Marx mit dem *Opium*, dem *Seufzer*, der *Protestation*?

Ein universales Heilmittel

Als Marx seinen Text 1844 veröffentlichte, wurde Opium in allen Altersgruppen und Gesellschaftsschichten genommen. Als Lenin diese Metapher in *Sozialismus und Religion* 1905 aufnahm, lief eine weltweite Verbotskampagne. Heutige Linke denken dabei in aller Regel an eine Luxus-Freizeit-Droge, womit schon einige Missverständnisse nachvollziehbar werden.

Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts war Opium in Europa legal als Medizin im Gebrauch. Es wurde gegen Schlaflosigkeit, Rheuma, Fieber, Diabetes, Cholera, Wochenbettdepressionen genommen. Es war das Penicillin des 19. Jahrhunderts (McKinnon 2005: 15-38) und galt als universales Heilmittel. Reichere ließen sich das Opium durch Ärzte verschreiben. Schriftsteller wie Charles Baudelaire, Lord Byron, E.T.A. Hoffmann, Novalis, Edgar Allen Poe, Thomas de Quincey verloren sich darin. Ärmere nutzten es mit dem feinen Unterschied, dass dieses Opium verschnitten oder gestreckt war. Marx zitiert aus den Berichten einer parlamentarischen Untersuchungskommission über die Lebensmittelqualität, *daß selbst die Fälschung der Arzneistoffe in England nicht Ausnahme, sondern Regel bildet*: von 34 in Londoner Apotheken gekauften Proben waren 31 gefälscht (Marx 1962: 628, Anm. 55). Opium wurde in Pfeifen geraucht. Ein alkoholhaltiger Opiumauszug wurde als Laudanum bedenkenlos in Wirtshäusern ausgeschenkt. Pharmazeuten warben dafür, damit Mütter ihre Kinder bei der Arbeit neben den laufenden Maschinen zum Einschlafen bringen konnten, wie Marx im Kapital anmerkt – dabei übel den Müttern die Schuld für die Opiumabgabe zuteilend (Marx 1962: 416f., Anm. 120).

Kanonenbootpolitik

Opium geriet mit dem sogenannten Opiumkrieg 1839-1842 aber auch in die politische Debatte. Tee, Seide und Porzellan aus China standen weltweit hoch im Kurs. Der chinesische Kaiser hatte dagegen weitaus geringeres Interesse an britischen Produkten. Um die schiefe Handelsbilanz auszugleichen, mussten profitträchtige Waren her und eine sahen britische Händler im Opium, das aus dem kolonisierten Britisch-Indien nach China geliefert wurde. Innerhalb weniger Jahre stieg die britische *East India Company* zum weltweit größten Drogenhändler auf. China hatte bereits jahrhundertelange Erfahrungen mit den Folgen des Opiumgenusses und wollte die zunehmende Drogenabhängigkeit seiner Untertanen nicht hinnehmen. Es sandte zunächst erfolglos Bittbriefe an die englische Königin Victoria und verbot schließlich den Opiumhandel. Die britischen Händler handelten das Opium daraufhin illegal, bis China 1839 350 Händler internieren und die dabei beschlagnahmten 1.400 Tonnen Opium ver-

brennen ließ. John Stuart Mill, Philosoph, Ökonom und zeitlebens Angestellter der East India Company, hielt dieses Verbot für ein Übel mit dem Argument, dass es ein *Eingriff in die Freiheitsrechte der* potenziellen Käufer sei (Mill 1989: 96. Das Argument schon in: *Of the Laws of Interchange between Nations*, geschrieben 1829/30, gedruckt 1844). Der vormalige US-Präsident John Quincy Adams fühlte sich an die *Boston Tea Party* erinnert; den einen galt der administrierende Sonderkommissar Lin Zexu als edler Aufrechter, anderen als chinesischer Robespierre und Terrorist.[3] (Enzyklopädie der Neuzeit, Artikel Ungleiche Verträge). Das britische Unterhaus entsandte 16 Kriegsschiffe mit 540 Kanonen und 4.000 Soldaten, die die chinesischen Dschunken in Grund und Boden schossen. 1842 endete der Krieg mit dem Zwangs-Vertrag von Nanking, indem sich China zum unbeschränkten Freihandel einschließlich Opiums, der Abtretung Hongkongs und zu Reparationszahlungen verpflichtete. Das Zeitalter der imperialistischen Kanonenpolitik hatte begonnen und mit ihm die Kritik daran (Wheizeng 2015: 153-175; Feya 2008: 59-75). Am Opium klebte Blut – ebenso wie am Tabak oder Zucker von den Sklavenplantagen.

Opium ideengeschichtlich

Parallel zu diesem gegenüber heute zu unterscheidenden Gebrauch wurde es auch anders im religionsphilosophischen Diskurs verstanden (Pedersen 2015: 354-387). Immanuel Kant schrieb schon über das *Opium fürs Gewissen*, womit er kritisierte, *sich blauen Dunst vorzumachen* (Kant 2003: B 105; AA 6,78; S. 102 Anm. nur in dieser 2. Ausgabe und B 38; AA 6,38; S. 48). Hegel argumentierte dagegen wenig anders, »sich eine träumende Welt und ein Glück des Wahnsinns zu verschaffen« (Hegel 1961: 208; Hegel 1986: 248). Für beide war Opium die Metapher für eine Religion, die sich ihrer selbst noch nicht bewusst ist und daher nicht selbstkritisch ihre Vernunftansprüche prüfen kann.[4] Hier knüpft auch Helmut Gollwitzer in seiner grundlegenden Studie zur marxistischen Religionskritik an, wenn er davor warnt, »die christliche Botschaft als einen bereitliegenden Besitz von Antwort zu verstehen, der das Fragen erstickt« (Gollwitzer 1977: 27). Opium wird in diesen Argumentationslinien selbst

---

[3] An Lin Zexu erinnert in New Yorks Chinatown seit 1997 ein Denkmal mit der englisch/chinesischen Inschrift *Pionier im Kampf gegen die Drogen.*

[4] Johann Gottlieb Fichte sieht später das Geheimnis der Theologie im Menschen und pocht auf dessen Selbstbestimmung. Gegen seine kantianischen Kollegen und Feuerbach vorwegnehmend: »Ihr macht sonach dieses Wesen [Gott] durch die Beilegung jenes Prädikats [Persönlichkeit und Bewusstsein zu haben] zu einem Endlichen, zu einem Wesen euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern euch nur im Denken selbst vervielfältigt.« (Fichte 1977: 355)

genommen, nicht aber unter Vorspiegelung unerfüllbarer Hoffnungen oder zwangsweise verabreicht, worauf die Formulierung vom *Opium für das Volk* zielt. Diese geht auf die aufklärerische These von den drei Betrügern Moses, Jesus und Mohammed (Anonymous: 1992), bei Voltaire *Priesterbetrugsthese* genannt, zurück. »Allein die Aufklärung ist hier völlig töricht«, bemerkt Hegel in seiner *Phänomenologie,* die »die Sache nicht versteht, wenn es von Pfaffenbetrug und Volkstäuschung redet« (Hegel 1980: 193-311, zur Priesterbetrugsthese 294, 298). Mit Kant, Fichte und Hegel ist für Deutschland die Kritik der Priesterbetrugsthese im Wesentlichen beendigt, und die Kritik der Priesterbetrugsthese ist die Voraussetzung aller Religionskritik. Wer dahinter zurückfällt – wie etwa im Anschluss an Lenin oder in einigen religionskritischen Debatten bis heute – stürzt rückwärts aus der Moderne.

Utopie und *Protestation*

Besonders aufschlussreich sind Heinrich Heine und Moses Hess, weil von ihnen Neues hinzugetan wird, Marx ihnen auch persönlich sehr nahe und seine Auseinandersetzung mit ihnen genauso intensiv wie substanziell war.[5]

Heinrich Heine hatte 1840 *Ludwig Börne. Eine Denkschrift* veröffentlicht. Heine eröffnet seine Polemik damit, dass Börne das Buch eines französischen Neo-Katholiken übersetzt hatte. Er ätzt, *geistiges Opium* brauchen die Menschen *im Katholizismus, jener Doktrin der Verzweiflung*. Anders als Kant oder Hegel hat Heine aber schon das ganze Elend der Welt zum Zeitpunkt der Ausbreitung des Christentums im Blick, weshalb Drogenkonsum für ihn kein Wunder »ist wenn man bedenkt in welch grauenhaft peinlichen Zustand die ganze römische Welt schmachtete«. (Heine 1978: 102f.)

Ein Jahr vor Marx' Text waren die *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* u.a. mit drei Texten von Moses Hess erschienen. Hess sieht wie Heine, dass »das Opium in schmerzhaften Krankheiten gute Dienste leisten kann, wie die Religion«. Er sieht wie Heine das Elend, hat aber im Unterschied zu ihm ein empathisches Verhältnis zu den Opiumnutzern. Für ihn wäre es »eine grausame Ironie, von Sklaven oder Verzweifelnden Nüchternheit und Heiterkeit des Geistes zu verlangen«. Und mit seinem empathischen Blick auf die *Sklaven* fasst er die Ambivalenz der mit dem Opium verglichenen Religion genauer. In ihr ist

[5] Karl Marx verfolgte die Heine-Börne-Debatte sehr genau und plante diese Schrift Heines mit einer *ausführlichen Kritik* zu würdigen (Marx 1975: 284). Auf Hess weist Marx in der Vorrede zu den Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten hin und charakterisiert seine drei Texte in den *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* als »inhaltsvoll und originell«. (Marx 2009: 325f.)

»der Glaube an die Wirklichkeit des Unwirklichen und an die Unwirklichkeit des Wirklichen«. (Hess 1989: 179f.) Utopisches scheint hier auf mit einem universellen Anspruch gleich der Gebrauchsweise des Opiums. Darauf zielt auch Marx' Begriff *Protestation.* Nicht gemeint ist damit wie beim *Protestieren*, dass jemand irgendeine Meinung oder Position verteidigt und ihr bzw. sein Recht einklagt. Nicht gemeint ist damit auch ein besonderes Glaubensverständnis oder gar eine Abspaltung wie beim *Protestantismus*. Marx ist nicht Theologe, wie die meisten Junghegelianer. Der Jurist Marx nimmt einen Rechtsterminus auf, der auf den Reichstag von Speyer 1529 zurückgeht. Die *Protestation* war dort das Rechtsmittel gegen die Aufhebung eines vorher gefassten einstimmigen Beschlusses durch eine einfache Mehrheit. Marx kritisiert das *wirkliche Elend* und klärt über seine gesellschaftlichen Ursachen auf mit dem transzendierenden Rekurs auf eine Welt, die von allen gemeinsam bestimmt und in der keiner ausgegrenzt war. Marx hier diskutierte Begrifflichkeiten zeigen, wie intensiv er sich für die im Religiösen er- und enthaltenen Sehnsuchts-, Protest- und Utopiemotive interessiert, sie aufnimmt und zu Grundlagen seiner Gesellschaftskritik macht (Bloch 1985: 92). Religion *setzt ein kritisches Bewusstsein frei*, mit dem der Mensch Mensch werden kann (Kern 2017: 57f.).

Religions- statt Gesellschaftskritik

Heine versteht die Opium-Metapher wie Kant und Hegel. Für ihn steht in der Börne-Denkschrift Rationalität gegen Irrationalität, Wissenschaft gegen Aberglauben, die neue Zeit gegen die Reaktion. Er streicht die Debatte darauf zusammen und diskutiert nicht die politischen Fragen, die er mit seiner Beobachtung des *ganzen Elends* selbst auf die Tagesordnung gesetzt hat. Der von Börne übersetzte Autor nämlich hat es in sich (Mennnais 1843). Dieser fordert Religions-, Gewissens- und Pressefreiheit sowie eine Trennung von Kirche und Staat ein. Empathisch verteidigte er das Volk: Es muss sich von der Unterjochung durch weltliche und kirchliche Herrscher befreien, um die biblischen Werte der Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit zu verwirklichen; nur so kann die Befreiung des wahrhaft christlichen Volkes aus der Sklaverei realisiert werden. Das Wunder wird erhofft, ersetzt aber nicht die Medizin. Er predigte ein radikales revolutionäres Christentum (Strube 2015: 5, 175, 178, 192-196). Die Rede ist von dem Neo-Katholiken Félicité de Lamennais, der den gesamten französischen Sozialismus prägte, selbst wenn diese Wurzeln heute fast weitgehend verdeckt wurden (ebd.: 41-98). Heines Religionskritik führt direkt zur Abwehr und Bekämpfung von politischen Positionen, für die er sonst selbst eintritt, weil seine Frontstellung gegen die Religion die Wahrnehmung hegemonialer Kämpfe innerhalb dieses Feldes verdeckt.

Die Religion der Anderen

Man meint in dieser Polemik einen heutigen Religionskritiker beim Kampf gegen das *falsche Bewusstsein* oder die Gegenwart des Religiösen in der Öffentlichkeit wiederzuerkennen. Kritiker, die sich immer nur an der Religion der Anderen abarbeiten, aber stillschweigend voraussetzen: Im Kampf gegen die Religion stehen uns die Kenntnisse der Entwicklungsgesetze der Natur und der menschlichen Gesellschaft nach empirisch-experimenteller Wissenschaft zur Verfügung. Sie sagen: Unterdrückung erwächst nur aus der Religion und wenn diese irgendwie weg ist, kommt die Freiheit zu ihrem Recht und stellt sich der Fortschritt ein. Was für eine Hybris nach dem Jahrhundert der Extreme, dubios, da ungeklärt bleibt, ob die Religion nun abgeschafft werden soll oder von selbst verschwindet. Nicht zuletzt entlässt sich die Vernunft aus dem Auftrag, ihre Ansprüche selbstkritisch zu prüfen und gegebenenfalls zu Unrecht beanspruchte Claims zurück- bzw. aufzugeben (Kühnlein 2017: 44). Hess dagegen sieht, wie sich Theorie und Praxis gegenseitig bedingen. Geistige und soziale Knechtschaft kann für ihn folglich nur gebrochen werden, indem beide gebrochen werden, *die eine geht der anderen nicht vorher* (Hess 1989: 180), *Gleichfreiheit* (Balibar 2011: 279-305; Balibar 2012) kann das genannt werden. Der Kampf tobt so nicht zwischen religiöser und sozialer Knechtschaft, sondern der Riss geht durch die Religion, wie durch andere gesellschaftliche Sphären jeweils mitten hindurch. Hieran schließt Marx an und von dorther soll nun gelesen werden, was mit dem *Seufzer der bedrängten Kreatur* gemeint ist.

Der *Seufzer* der Kreatur

Ein Mensch stöhnt unter einer schweren Last, er weint aufgrund von Schmerzen, wegen etwas zu Seufzen ist Anfang des 18. Jahrhunderts anders gefärbt. Es sind darin *Zeichen des stillen Schmerzes, des Bangens, des Sehnens*, wie in Grimms *Wörterbuch* feinsinnig beobachtet wurde. Wie beim alten Graf Maximilian von Moor in Schillers *Räubern*, der fragt, »ists ein Unglücklicher, der meiner Hilfe bedarf? Er soll nicht mit Seufzen von hinnen gehen.« (Schiller 2015: 49, 182) In der Exodus-Geschichte im Alten Testament ist auch davon die Rede, worauf sich Hess und Marx beziehen: Im 2. Buch Moses 2.24 *seufzten* die Kinder Israels, weil sie in Ägypten versklavt worden waren. Gemeint sind beim *Seufzen* über den Schmerz hinaus wahrgenommene Ungerechtigkeiten, bei denen die Betroffenen aus Erfahrung wissen, gehört haben oder ahnen, dass die ungerechte Welt anders war oder sein könnte. In religiös getragenem Protest sehen Hess und Marx die Utopie einer besseren Welt nicht nur aufscheinen, sondern auch praktisch werden. Freilich gehen Religionen

in Utopien nicht auf, wie Glauben und Hoffen auch etwas Verschiedenes ist. Heines oder Lenins Religionskritik aber entsorgen Utopisches.

Zwei Jahre nach der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* ändern Marx und Engels bei der Arbeit an der *Deutschen Ideologie* und den *Feuerbachthesen* ihr Forschungsprogramm. Historische Formen der bürgerlichen Gesellschaft werden untersucht und wie diese durch eine revolutionäre Praxis entwickelt bzw. aufgehoben werden können. (Schmieder 2006: 191-122) Marx Frage ist von der frühen Beschäftigung an bis ins *Kapital* nicht, ob es Gott gibt oder nicht und ob an ihn zu Glauben sei oder nicht. Sein Thema sind die falschen Götter.

Utopien so oder so

Die Exodus-Geschichte stellte eine Wirklichkeit her, indem sie sie darstellt, sie schrieb nicht Geschichte, sondern machte sie. Die Geschichte von der Auswanderung als gewaltsamer Ausstieg aus dem politischen System des altorientalischen imperialistischen oder kolonialistischen Sakralkönigtum Ägyptens machte eine Revolution wirklich (Crüsemann 2003: 208; Assmann 2015: 390). Sie konnte so religiöse Bewegungen in Judentum, Christentum und Islam inspirieren, überall zum Kampf um die Sklavenbefreiung, den Ausbruch aus kolonialer Unterdrückung (Walzer 1988; Smith 2003), Piraten (Meves 2015: 111-238, zu radikalaufklärerischen Piraten als Befreiungstheologen 135-150), ja bis zur Befreiungstheologie der Gegenwart ermuntern (Kern 2013). Sie stiftete zum Aufruhr gegen die Obrigkeit an und legitimierte diesen. Zusammen mit den auf dem Weg der Befreiung gemachten Erfahrungen wurde sie zu einem zentralen Inhalt des kulturellen Gedächtnisses (Schiffner 2007: 20). Treue zu dieser Überlieferung war und ist nötig, weil sie mit dem Vertrauen in falsche Götter wie heute mit dem in den *alternativlosen* Kapitalismus als Religion konkurriert. Sie war möglich, weil damit auch eine Sozialethik zuverlässiger Beziehungen, Fürsorge für Unterprivilegierte, Vertrauen, die bindende Verpflichtung des Vereinbarten, Solidarität verbunden war (Rehmann 2012: 662; Assmann 2016: 29-44, 55ff.). Sie erinnert daran, dass die Israeliten selbst Sklaven waren in Ägypten. Sie warnt vor einem Rückfall in Knechtschaft und Sklaverei. Sie fordert die Freiheit für alle ein (Crüsemann 2003: 203; Kühnlein 2010: 382).

Allerdings führt ein sklavisches Bewusstsein nicht von selbst in die Freiheit. Utopien sind ambivalent, es gibt nicht nur *Utopia* oder *Herland*, sondern auch *Animal Farm* oder *Brave New World*. Sklaven können das Verhalten ihrer Herren einfach reproduzieren. Sie können barbarisieren statt humanisieren. Sie können in einen Blutrausch verfallen, der nachvollziehbar sein, aber die eigenen Grundlagen irreparabel zerstören kann.

Marx’ Metapher vom *Opium des Volkes* macht das ideologie- und metaphysikkritische Potenzial der Weltreligionen deutlich. Sie können ihren politisch affirmativen Charakter und ihre gesellschaftliche Funktion, Herrschaft zu legitimieren, abstreifen und schließlich zur radikalen Kritik wenden (Brunkhorst 2011: 60), zu einer Religion, die entschieden eine der Geknechteten und keine der Herrscher ist (Bloch 1985: 455ff. zu Exodus).

Literatur

Anonymous (1992): Traktat über die drei Betrüger. Hrsg. von Winfried Schröder, Hamburg, Meiner, PhB 452.
Assmann, Jan (2015): Exodus. Die Revolution der Alten Welt. München 2015.
Assmann, Jan (2016): Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung. Wien.
Balibar, Étienne (2011): »Menschenrechte« und »Bürgerrechte«. Zur modernen Dialektik von Freiheit und Gleichheit, in: Christoph Menke/Francesca Raimondi (Hrsg.): Die Revolution der Menschenrechte. Berlin, S. 279-305.
Balibar, Étienne (2012): Gleichfreiheit. Politische Essays [frz. 2009]. Berlin.
Benjamin, Walter 1991: Kapitalismus als Religion [1921]. GS 6. Frankfurt a.M., S. 100-103.
Bloch, Ernst (1985): Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie [1952], Bd. 1. Frankfurt a.M.
Bloch, Ernst (1985): Atheismus im Christentum [1968]. GA 14. Frankfurt a.M.
Bossart, Rolf (2011): Der Glaube der Anderen. Der vulgäre Atheismus und der Niedergang der Religionskritik, in: Widerspruch (61), S. 153-164.
Brenner, Hans-Peter (2010): Zur Aktualität marxistisch-leninistischer Religions- und Kapitalismuskritik. Der Beitrag Lenins, in: Marxistische Blätter 5, S. 43-51.
Brie, Michael (2015): Der Kapitalismus als Religion, in: Rosa Luxemburg Stiftung: Kapitalismus als Religion, S. 49-57.
Brunkhorst, Hauke (2011): Die große Geschichte der Exkarnation, in: Michael Kühnlein/Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.), Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. Berlin, S. 44-77.
Crüsemann, Frank (2003): Freiheit durch Erzählen von Freiheit. Zur Geschichte des Exodus-Motivs [2000], in: ders.: Kanon und Sozialgeschichte. Beiträge zum Alten Testament. Gütersloh, S. 193-209.
Duchrow, Ulrich (2015): Theologische Alternativen zum Globalen Kapitalismus, in: Rosa Luxemburg Stiftung: Kapitalismus als Religion, S. 5-20.
Engels, Friedrich (1962): Herrn Eugen Dühring’s Umwälzung der Wissenschaft, 3. Aufl., [1894], MEW 20, Berlin.
Enzyklopädie der Neuzeit (2005ff.). Stuttgart. Artikel Ungleiche Verträge; Brill online.
Feya, Tao (2008): Drug or medicine? China’s experience of Marx’ opium thesis on religion. In: Journal of Modern Chinese History. Vol. 2, No. 1, June 2008, p. 59-75.
Fichte, Johann Gottlieb (1977): Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung [1798], in: Werner Röhr (Hrsg.): Appellation an das Publikum. Doku-

mente zum Atheismusstreit Jena 1798/99. Leipzig; SW V; zit. nach GA. I; 5. Stuttgart.
Finger, Anja (2007): The Pains and Pleasures of Opium, Religion, and Modernity: A New View of Robert Owen, in: Future of Religion: Toward a Reconciled Society. Ed. Michael R. Ott, Leiden/Boston, S. 147-166.
Füssel, Kuno/Michael Ramminger, Michael (2015): Kritik des Götzendienstes und des Fetischismus in der Theologie der Befreiung und bei Papst Franziskus, in: Franz Segbers/Simon Wiesgickl (Hrsg.): Diese Wirtschaft tötet. Hamburg, S. 76-90.
Gollwitzer, Helmut (1977): Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube. 2. Aufl. Gütersloh.
Gramsci, Antonio (1991): Gefängnishefte [1929], Kritische Gesamtausgabe. Hamburg, 1991f.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980): Phänomenologie des Geistes [1807], GW, Bd. 9. Hamburg.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1961): Philosophie der Geschichte [1837]. Stuttgart.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): Werke, Bd. 12. Frankfurt a.M.
Heine, Heinrich (1978): Ludwig Börne. Eine Denkschrift [1840], in: Hans Magnus Enzensberger: Ludwig Börne und Heinrich Heine, ein deutsches Zerwürfnis. Leipzig, Reclam RUB 1396, 1991, zit. nach: Düsseldorfer Heine-Ausgabe, Bd. 11. Hamburg.
Hess, Moses (1989): Die Eine und die ganze Freiheit, in: Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz [1843], Hrsg. v. Georg Herwegh. Leipzig, S. 178-184.
Hinkelammert, Franz (2011): Kritik der politischen Ökonomie, Religionskritik und Humanismus der Praxis, in: ders: Der Fluch, der auf dem Gesetz lastet. Paulus von Tarsus und das kritische Denken. Luzern, S. 183-202.
Hinkelammert, Franz (2015): Der Kapitalismus als Religion, in: Rosa Luxemburg Stiftung: Der Kapitalismus als Religion, S. 21-39.
Iorio, Marco (2003): Karl Marx – Geschichte Gesellschaft Politik. Berlin.
Jones, Gareth Stedman (2016): Karl Marx. Frankfurt a.M.
Kant, Immanuel (2003): Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1794], Hrsg. Bettina Stangneth. 2. Aufl., Hamburg.
Kern, Bruno (2013): Theologie der Befreiung. Tübingen.
Kern, Bruno (2017): »Es rettet uns kein höh‘res Wesen?« Zur Religionskritik von Karl-Marx – ein solidarisches Streitgespräch. Ostfildern.
Kühnlein, Michael (2010): Freiheit als Exodus. Michael Walzers Beitrag zu einer Theorie des Vorpolitischen. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 25, Akademie, Berlin, S. 343-360.
Kühnlein, Michael (2017): Wer hat Angst vor Gott? Über Religion und Politik im postfaktischen Zeitalter. Stuttgart.
Lenin, W.I. (1965): Socialism and Religion [1905e], in: Lenin Collected Works. Vol. 10, Moscow.
Lenin, W.I. (1968): Sozialism i Religia [1905r]. Russ., in: Polnoje sobranije sotschinenii. Tom. 12 Moskau, S. 142-147; [1905d] (1970) dt. Sozialismus und Religion, in: Lenin Werke, Bd. 10, Berlin, 1970, S. 70-75.
Marx, Karl (2009): Ökonomisch-Philosophische Manuskripte [1844]. In: MEW Bd. 40; zit. nach MEGA I; 2. 2. Aufl., Berlin.
Marx, Karl (2009): Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie [1844d], in: Deutsch-Französische Jahrbücher. Hrsg. v. Arnold Ruge und Karl Marx. 2. Aufl.,

Leipzig: 1981; MEW Bd. 1; zit. nach MEGA I; 2. Aufl. Berlin.
Marx, Karl (1964): Karl Marx and Frederic Engels on Religion [1844e]. New York.
Marx, Karl (1975): Brief an Heinrich Heine [1846], in: MEW Bd. 27; zit. nach MEGA III; 1. Berlin.
Marx, Karl (1962): Das Kapital [1867]. Erster Band, 1890, in: MEW Bd. 23. 4. Aufl., Berlin.
Marx, Karl (1964): Das Kapital [1894]. Dritter Band, in: MEW Bd. 25. Berlin.
McKinnon, Andrew (2005): Reading »Opium of the People«: Expression, Protest and the Dialectics of Religion, in: Critical Sociology. Vol. 31, Issues 1-2, p. 15-38.
Mehring, Franz (1979): Karl Marx [1918]. GS, Bd. 3. Berlin.
Mennnais, Abbé de la (1834): Worte des Glaubens. Übersetzt von Ludwig Börne. Paris, Aillaud, 1843, frz. Paroles d'un croyant.
Meves, Helge (2015): Wege nach Libertalia, in: Daniel Defoe: Libertalia – die utopische Piratenrepublik. Hrsg., Komm., Nachw. v. Helge Meves. Berlin.
Meves, Helge (2017): Falsche Götter. Publikationen der katholischen Linken führen Religionskritik auf ihren materialistischen Kern zurück, in: Junge Welt vom 18.9.2017.
Mill, John Stuart (1989): On Liberty. In: On Liberty and other writings [1859]. Ed. Stefan Collini, Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge.
Pedersen, Esther Oluffa (2015): Religion is the Opium of the People. An Investigation into the intellectual Context of Marx's Critique of Religion, in: History of the Political Thought. Vol. XXXVI. No. 2, p. 354-387.
Quante, Michael/Schweikard, David P. (2016): Marx Handbuch. Stuttgart.
Ramminger, Michael (2017): Die Linke und die Religionskritik, in: Franz J. Hinkelammert/Urs Eigenmann/Kuno Füssel/Michael Ramminger (Hrsg.): Die Kritik der Religion. Der Kampf für das Diesseits der Wahrheit. Münster, S. 128-144.
Rehmann, Jan (2012): Für eine ideologietheoretische Erneuerung marxistischer Religionskritik, in: Das Argument 299, S. 655-664.
Rosa Luxemburg Stiftung (2015): Kapitalismus als Religion, rls Papers 4/2015, online verfügbar: https://www.rosalux.de/fileadmin/images/publikationen/rls_papers/Papers_4-15_Kapitalismus_als_Religion_2017.pdf.
Ryklin, Michail (2008): Kommunismus als Religion. Die Intellektuellen und die Oktoberrevolution. Berlin.
Schiffner, Kerstin (2007): Lukas liest Exodus. Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre. Stuttgart.
Schiller, Friedrich (2015): Die Räuber. Erstdruck 1781 und Mannheimer Fassung 1781 [1781], zit. nach Bodo Plachta. Stuttgart.
Schmieder, Falko (2006): Für eine neue Lektüre der Feuerbachkritik der Thesen über Feuerbach und der Deutschen Ideologie, in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge. Hamburg.
Segbers, Franz (2015): Theologische Aufklärung über den Kapitalismus als Religion. Ein Kapitalistisches Glaubensbekenntnis, in: Rosa Luxemburg Stiftung: Der Kapitalismus als Religion, S. 49-58.
Smith, Anthony D. (2003): Chosen People. Sacred Sources of National Identity. Oxford.
Steckner, Anne: Antonio Gramscis Auseinandersetzung mit Religion im Spannungsfeld zwischen Unterwerfung und Widerständigkeit. Auf grundrisse.net: www.grundrisse.net/grundrisse44/Antonio_Gramsci_Religion.htm Download (letzter Zugriff:

1.5.2017).
Strube, Julian (2014): Ein neues Christentum. Frühsozialismus, Neo-Katholizismus und die Einheit von Religion und Wissenschaft, in: ZRGG 66, 2, S. 140-162.
Strube, Julian (2015): Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Diss. Heidelberg.
Walzer, Michael (1988): Exodus und Revolution. Hamburg.
Wheen, Francis (2001): Karl Marx. München.
Wheizeng, Zhue (2015): The History of Opium, in: Rereading Modern Chines History. Leiden/Boston, S. 151-175.

Franz Hinkelammert

Marktreligion und Religionskritik

Mit der Entstehung der Moderne entwickelte sich eine Religionskritik, die durchaus viele Vorgänger hat, sich nun aber auf die gesamte Gesellschaft bezieht. Mit dieser neuen Religionskritik tritt die Entwicklung einer Kritik in den Vordergrund, die von Marx als Kritik der irdischen Götter hervorgehoben wird: die irdischen Götter erscheinen als Götter, die direkt mit der Ökonomie verknüpft sind. Marx zitierte Christoph Kolumbus mit den Worten: »Gold ist ein wunderbares Ding! Wer dasselbe besitzt, ist Herr von allem, was er wünscht. Durch Gold kann man sogar Seelen in das Paradies gelangen lassen.« (Marx 1968a: 145) Diese Faszination des Goldes setzt sich sehr schnell in der Eroberung Amerikas durch, und die Indígenas hatten während der Conquista erkannt: Das Gold ist der Gott der Christen! Und in der Tat, sie haben sich wohl kaum getäuscht. Gustavo Gutierrez erzählt aus dieser Zeit: »Es geschah, dass ein Häuptling alle seine Leute zusammenrief. jeder sollte an Gold mitbringen, was er hatte, und alles sollte dann zusammengelegt werden. Und er sagte zu seinen Indianern: Kommt, Freunde, das ist der Gott der Christen. Wir wollen also etwas vor ihm tanzen, dann fahrt auf das Meer da und werft es hinein. Wenn sie dann erfahren, dass wir ihren Gott nicht mehr haben, werden sie uns in Ruhe lassen.« (Gutierrez 1990: 197) Im 17. Jahrhundert spricht dann Hobbes davon, dass das Geld das Blut des Leviathans ist. Leviathan ist bei Hobbes der Name, den er dem entstehenden kapitalistischen Markt gibt. Dieser Leviathan ist der sterbliche Gott unter dem unsterblichen Gott, der im Himmel ist. Léon Bloy antwortet darauf später mit einem Buch, dessen Titel ist: »Das Blut der Armen« (Bloy 1936). Darin stellt er fest: Das Geld ist das Blut der Armen. Mit Hobbes wird der Markt zum Zentrum einer irdischen Religion.

Später übernahm Walter Benjamin in seinem Fragment »Kapitalismus als Religion« (Benjamin 1991: 100) diese Position und entfachte damit eine langanhaltende Debatte. Die gleiche These lässt sich, wenn auch etwas distanzierter, bei Max Weber finden, wenn er behauptet: **»**Die alten Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern.**«** (Weber 1995) Das Geld ist zweifellos eine der wichtigsten dieser unpersönlichen Mächte. Zuletzt war es Papst Franziskus, der vom Götzendienst des Geldes und der Vergöttlichung des Marktes gesprochen hat.

Marx analysierte einen Kapitalismus, dessen zentrale Referenz der Markt ist. Aber er stellt dies von Anfang an als einen irdischen Gott dar. In der Vorrede zu seiner Doktordissertation von 1841 sagt Marx, dass die »Philosophie«, die hier schon als kritische Theorie zu verstehen ist, ihren »Spruch gegen alle himmli-

schen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewusstsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen«, setzt (Marx 1968b: 262). Sehr bald aber konzentriert Marx dann seine gesamte Religionskritik auf die Kritik dieser »irdischen Götter«. Hier ist das »menschliche Selbstbewusstsein« die »oberste Gottheit« gegenüber allen »himmlischen und irdischen Göttern«. An die Stelle dieses menschlichen Selbstbewusstseins tritt dann in seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie von 1844 der Mensch als höchstes Wesen für den Menschen: »Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.« (Marx 1958: 385) Marx zeigt auf, dass, wenn irgendetwas anderes als der Mensch zum höchsten Wesen erklärt wird, dies dazu führt, dass »der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.« Dies ist ein Unterscheidungskriterium für die Religion, aber auch für die Götter dieser Religionen, nicht ein Angriff auf die Religion selbst. Dies gilt, obwohl Marx davon ausgeht, dass die Religion damit schließlich überflüssig wird. Sollte sie aber nicht überflüssig werden, kann diese Religionskritik völlig ihre Gültigkeit bewahren. Ihre Bedeutung als Unterscheidungskriterium behält sie.

Marx sagt indirekt etwas, das für unsere Vorstellung von ihm völlig fremd ist: Gott ist Mensch geworden. Er sagt es aber nicht im religiösen Sinne, sondern im anthropologischen. Er sagt auch, was der Mensch tut, wenn der Mensch zum höchsten Wesen – wenn man so will, zum Gott – für den Menschen wird. Es ist wieder etwas ganz anderes, als es unseren normalen Vorstellungen entspricht: Der Mensch wirft jetzt alle Verhältnisse um, in denen »der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.« Es ist die Praxis, für die eine andere Welt möglich ist. In dieser Praxis ergibt sich die Selbstverwirklichung des Menschen. Diese Praxis steht dann dem kapitalistischen Markt, seinem Geld und seinem Kapital gegenüber.

Dies ist das Paradigma der marxschen Religionskritik und gleichzeitig das Paradigma des marxschen Humanismus, der ein Humanismus der Praxis ist. Mir scheint es gleichzeitig das Paradigma des kritischen Denkens überhaupt zu sein.

Dies ist die Religionskritik des jungen Marx. Hier wird nicht einfach die Religion kritisiert, sondern kritisch erfasst. Dass die Religion nicht abgestorben ist, wie Marx es erwartete, ist dafür völlig sekundär.

Die Religionskritik des späteren Marx

Diese unsere bisherige Analyse konzentriert sich fast ausschließlich auf den jungen Marx. Der spätere Marx führt diese Religionskritik weiter, aber er wechselt die Worte, in denen er sich ausdrückt. Diese wirklich kritische Anschauung der Welt »war schon angedeutet in den ›Deutsch-Französischen Jahrbüchern‹, in der ›Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie‹ und ›Zur Judenfrage‹. Da dies damals noch in philosophischer Phraseologie geschah, so gaben die hier traditionell unterlaufenden philosophischen Ausdrücke wie ›menschliches Wesen‹, ›Gattung‹ pp. den deutschen Theoretikern die erwünschte Veranlassung, die wirkliche Entwicklung zu missverstehen und zu glauben, es handle sich hier wieder nur um eine neue Wendung ihrer abgetragenen theoretischen Röcke (…)« (Marx 1973: 217) Es geht hier immer darum: die Religion muss im Namen des Menschen kritisiert werden, nicht im Namen irgendeines wahren Gottes. Götter sind falsche Götter immer dann, wenn sie Menschenopfer verlangen. Diese falschen Götter nennt Marx Fetische. Damit sind eben Götter, die gerade keine Menschenopfer verlangen, keine falschen Götter. Dieses gilt auch, wenn Marx sie keineswegs benennt. Es kann daher kein Zweifel sein, dass Marx seine gesamte Religionskritik in der Tradition der jüdischen und christlichen Idolatrie-Kritik entwickelt, die allerdings im Christentum seiner Zeit weitgehend ihre Bedeutung verloren hatte. Dies zeigt dann, dass letztlich die Religionskritik von Marx Idolatrie-Kritik ist.

Die Religionskritik wird damit zur Fetischismuskritik. Das Wort Fetischismuskritik ist dabei völlig äquivalent zum Wort Idolatriekritik. Aber da ist kein Bruch, aber auch nicht nur ein einfacher Wechsel der Worte, sondern eine Veränderung des Schwerpunkts. In der Vorrede seiner Dissertation spricht er vom Spruch gegen himmlische und irdische Götter, in seiner Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie vom Ende der Religionskritik. Jetzt spricht er nicht mehr über die himmlischen Götter, sondern über die irdischen. Er nennt sie etwas später Fetische. Aber diese Kritik der irdischen Götter ist für Marx keineswegs beendet, sondern tritt in den Mittelpunkt unter dem Namen der Fetischismuskritik in Bezug auf Markt, Geld und Kapital. Dies ist einer der Gründe, warum er die Sprache ändert. Mir scheint es noch einen anderen zu geben. Die ausdrückliche Religionskritik steht immer in der Gefahr, ihre Kritik auf eine einzige Religion zu richten. Der Anspruch von Marx aber ist universal. Er kann sich daher nicht auf eine Kritik des Christentums beschränken, mit der er begonnen hat. Darum kann er seine Religionskritik jetzt innerhalb seiner Kritik der politischen Ökonomie weiterführen. Sie richtet sich gegen erfahrbare, irdische Götter und kann wissenschaftlich weitergeführt werden. Die himmlischen Götter kann man nicht empirisch erfahren, denn sie sind unsichtbar. Sie werden sichtbar in den irdischen Göttern, indem diese den Menschen sichtbar

in ein »erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen« verwandeln. Wie diese irdischen Götter das bewerkstelligen und welchen Gesetzen sie dabei folgen, kann dann nur die Kritik der politischen Ökonomie zeigen. Dies ist ihre Aufgabe. Die Religionskritik bleibt jetzt nicht einfach Kritik des Christentums, sondern Kritik aller Religion. Der Standpunkt dieser Kritik ist der marxsche Humanismus der Praxis.

Dieser spätere Marx weitet diesen seinen kategorischen Imperativ aus: »Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.« (Marx 1968a: 528) Jetzt handelt es sich nicht nur um den Menschen, sondern schließt die Natur ein, die nach Marx der erweiterte Körper des Menschen ist. Es gibt kein menschliches Leben ohne das Leben der Natur. Diese Religionskritik als Fetischismuskritik bleibt eine Kritik der irdischen Götter, die falsche Götter sind. Dabei setzt sie ein Kriterium für das voraus, was falsch ist. Es handelt sich um das gleiche Kriterium, das er in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie vorgestellt hat: der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen. Ohne dieses Kriterium hat die ganze Fetischismuskritik nicht den geringsten Sinn. Aber dies Kriterium bekommt eine andere Dimension und wird daher bei Marx auch mit anderen Worten weiterentwickelt. Dies tut Marx in seinen »Thesen über Feuerbach«, in »Die deutsche Ideologie« und gipfelt im »Kommunistischen Manifest«. Es wird zum Kriterium, das von der Subjektivität der objektiven Welt her entwickelt wird. Marx formuliert jetzt seine Vorstellung der Befreiung des Menschen in anderen Ausdrücken. Im kommunistischen Manifest sagt er: »An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.« (Marx 1959: 482)

Der Inhalt bleibt der gleiche. Er wird jetzt als universale Emanzipation des Menschen ausgedrückt, die niemanden ausschließt. Dies ist ein Freiheitsbegriff, der völlig über den bürgerlichen Freiheitsbegriff hinausgeht. In diesem bürgerlichen Freiheitsbegriff sind die bürgerliche Gesellschaft und alle ihre Mitglieder frei, auch wenn einige sogar verhungern müssen. Bei Marx geht die Freiheit gerade von der Befreiung des Körpers aus. Es handelt sich um das, was danach – vor allem in seiner Kritik des Gothaer Programms – als Gerechtigkeitskriterium auftaucht: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen.

Die Analyse von Papst Franziskus

Der jetzige Papst hebt hervor, dass die Leugnung des Primats des Menschen die Schaffung neuer Idole nach sich zieht. »Einer der Gründe dieser Situation liegt in der Beziehung, die wir zum Geld hergestellt haben, denn friedlich akzeptieren wir seine Vorherrschaft über uns und über unsere Gesellschaften. Die Finanzkrise, die wir durchmachen, lässt uns vergessen, dass an ihrem Ursprung eine tiefe anthropologische Krise steht: die Leugnung des Vorrangs des Menschen! Wir haben neue Götzen geschaffen.« (Franziskus 2013b: Nr. 55)

Hier ist Platz dafür, folgendes Jesuswort zu zitieren: »Der Mensch ist nicht für den Sabbat da, sondern der Sabbat ist für den Menschen da.« (Markus 2,27) Das Revolutionäre wird sichtbar, wenn wir statt Sabbat »Tag des Herrn« sagen: Der Mensch ist nicht für den Tag des Herrn da, sondern der Tag des Herrn ist für den Menschen da. In dieser Form ist auch hier gesagt, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Im Deuteronomium heißt es: »Leben und Tod, Segen und Fluch habe ich dir vor Augen gestellt. So sollst du denn, dass du und deine Nachkommen am Leben bleiben, das Leben wählen...« (Deuteronomium 30,19-20). Dies bedeutet wieder, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Hieraus folgt dann: der Mensch ist nicht für den Markt da, sondern der Markt ist für den Menschen da. Die Götzen, die Franziskus hervorhebt, sind Markt und Geld. Weil sie erst ins Spiel kommen, nachdem man den Primat des Menschen geleugnet hat, sind sie falsche Götter, Götzen und daher Fetische. Sie wurden zu Fetischen, in deren Namen eine Wirtschaft ohne menschliches Gesicht durchgesetzt wird. Die Leugnung des Primats des Menschen macht Markt und Geld zu Götzen eines erbarmungslosen Fetischismus, der aus der Gesellschaft eine Wirtschaftsdiktatur macht, die ihr (menschliches) Antlitz verloren hat.

Die falschen Götter, die den Menschen versklaven, müssen den Primat des Menschen verletzen und aufheben. Das stellt Franziskus kategorisch fest. Damit begibt er sich jedoch zugleich in Widerspruch zur Enzyklika Lumen fidei, die Ratzinger formuliert hat, auch wenn sie die Unterschrift von Franziskus tragen muss, um den Rang einer Enzyklika einzunehmen. Diese Unterschrift ist ein Akt der Höflichkeit. Die Enzyklika Lumen fidei behauptet: »Der Glaube ist, insofern er an die Umkehr gebunden ist, das Gegenteil des Götzendienstes und heißt, sich von den Götzen loszusagen, um zum lebendigen Gott zurückzukehren durch eine persönliche Begegnung.« (Franziskus 2013c: Nr. 13)

In Evangelii Gaudium dagegen sagt Franziskus, dass das Gegenteil des Götzendienstes nicht der lebendige Gott und auch nicht irgendein wahrer Gott im Gegensatz zu den falschen Göttern ist, sondern der Mensch. Der Mensch hat den Primat gegenüber den von Menschen gemachten und vergöttlichten (fetischisierten) Werken wie Markt, Geld und Kapital. Dieser Unterschied ist

wesentlich. Die Enzyklika Lumen fidei behauptet, dass es um einen religiösen Konflikt zwischen falschen Göttern und dem wahren Gott geht. In Evangelii Gaudium dagegen – ebenso wie bei Karl Marx – geht es um einen Konflikt zwischen den falschen Göttern und dem Primat des Menschen durch gerechte Beziehungen. Denn der Gott, der diesen falschen Göttern gegenübersteht, ist ein Gott, dessen Wille es ist, dass der Mensch höchstes Wesen für den Menschen ist. Es ist ein Gott, der Mensch geworden ist. Aus der Sicht der marxschen Religionskritik ist solch ein Gott weder ein falscher Gott noch ein Fetisch. Die marxsche Religionskritik kann ihn überhaupt nicht verurteilen und tut es deswegen auch nicht. Aber er hat auch keine dogmatische Geltung oder Anerkennung. Neben ihm ist immer auch der Atheismus legitim.

Die Katastrophe, die die Eroberung Amerikas durch die Europäer bedeutet hat, ist zum guten Teil durch diese Vorstellung, die noch Ratzinger vorbringt, legitimiert worden. Man brachte der dortigen Bevölkerung nicht die christliche Botschaft, sondern den angeblich wahren Gott. In dessen Namen verwirklichte man einen der großen Völkermorde unserer Geschichte. Die christliche Botschaft wäre gewesen, über den Menschen und seine zentrale Bedeutung zu sprechen. Das aber hätte bedeutet, diese Eroberung zumindest in dieser Form nicht durchführen zu können.

Es geht also darum, gerade von der Religionskritik von Marx aus zu bestimmen, welches in der marxschen Religionskritik die Götter sind, die als falsche Götter anzusehen sind und die daher Fetische sind. Dieses Problem wurde etwa seit der Jahrhundertwende in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie diskutiert. Ich habe in dieser Zeit an dieser Diskussion teilgenommen. Ich möchte gern einige dieser Gedanken hier zitieren: »Was geschieht mit den Göttern, die selbst die Position vertreten, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, woraus dann folgt, dass auf der Erde alle Verhältnisse umzuwerfen sind, ›in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist?‹ (Marx 1985: 385)

Marx stellt diese Frage nicht, aber seine eigene Formulierung des kritischen Paradigmas führt schließlich dazu, sie zu stellen. Tut man dies nicht, so bleibt die marxsche Kritik der Religion unvollendet. In diesem Sinne entstand in Lateinamerika die Befreiungstheologie im Inneren der kritischen Theorie. Sie entstand, indem sie in der eigenen Tradition – in unserem Fall der christlichen Tradition – einen Gott entdeckt, der den Menschen als höchstes Wesen für den Menschen anerkennt. Es ist der Gott, in dessen Namen Bischof Romero einen Satz von Ireneus von Lyon aus dem 2. Jahrhundert wiederentdeckte, der sagt: *Gloria dei vivens homo*. (Die Ehre Gottes ist es, dass der Mensch lebt.) Es handelt sich um einen Gott, der Komplize und Mitarbeiter der Humanisierung und Emanzipation des Menschen ist. Für diesen Gott ist auch der Mensch das höchste Wesen für den Menschen. Gott selbst ist nur deshalb höchstes We-

sen für den Menschen, weil er darauf besteht, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Dass Gott selbst Mensch geworden ist, bedeutet eben dies.« (Hinkelammert 2007: 284)

Wir können noch einmal wiederholen, mit welchen Sätzen die Religionskritik von Marx begann. Er spricht von dem »Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewusstsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen« (Marx 1968b: 262). Das Ergebnis unserer heutigen Weiterführung dieser selben Religionskritik führt dann in Anlehnung an die marxsche Sprache zu dem »Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter«, in deren Namen der Mensch nicht das höchste Wesen für den Menschen, sondern »ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« und dazu gemacht wird. Ich glaube, dass diese Weiterführung heute geradezu zwingend ist. Tatsächlich spricht Papst Franziskus ganz in diesem Sinne: »Gott wird von diesen Finanz- und Wirtschaftsleuten sowie von diesen Politikern als nicht lenkbar, ja sogar als gefährlich wahrgenommen, weil er den Menschen dazu aufruft, sich selber voll zu verwirklichen und sich von jeder Form der Sklaverei frei zu machen.« (Franziskus 2013a)

Für Franziskus ist es der Wille Gottes, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei. Er kann daher mit dem Ergebnis der marxschen Religionskritik völlig einverstanden sein. Was diese jetzt ausdrückt, ist eben gerade die Gottesvorstellung, die durch die marxsche Religionskritik nicht verurteilt werden kann. Ein solches Urteil würde die marxsche Religionskritik selbst aufheben. Es handelt sich um eine Weiterführung der Religionskritik von Marx, die tatsächlich unvermeidlich ist und die in der gesamten marxschen Religionskritik faktisch impliziert ist. Sie wird jetzt expliziert. Innerhalb der marxschen Religionskritik sind jetzt Atheismus und Religion gleich legitime Positionen. Es ist aber leicht sichtbar, dass der Gott, den der Papst hier vertritt, dem Gott Jahwe der jüdischen Tradition sehr viel nähersteht als dem mittelalterlichen metaphysischen Gott, der aus der griechischen Philosophie abgeleitet wurde.

Die Idolatriekritik und die Abschaffung des Marktes

Die Religionskritik von Marx, ebenso wie die Religionskritik von Feuerbach, ist eine Kritik der Selbstentfremdung, für die die Religion ein Ergebnis dieser Selbstentfremdung ist. Bei Marx tritt später an die Stelle des Ausdrucks Selbstentfremdung der Fetischcharakter. Daher gilt dann auch jede religiöse Ethik – jeder Sinai – als heteronome Ethik, an deren Stelle eine autonome Ethik treten kann. Hieraus folgt dann, dass Marx als Ergebnis der Überwindung der Selbstentfremdung, die er vom Sozialismus erwartet, das Absterben der Religion erwartet. Marx will die Warenproduktion abschaffen, nicht aber die Re-

ligion. Er geht vielmehr davon aus, dass mit der Abschaffung der Warenproduktion das Absterben der Religion eingeleitet wird. Dies erwartet er, da ja mit der Abschaffung der Warenproduktion auch der Fetischismus der Ware und des Marktes abgeschafft ist, und daher die Kritik der Idolatrie ihr Objekt verliert. Marx entwickelt keine andere Dimension der religiösen Vorstellungen. Er wehrt sich daher, zusammen mit Engels, gegen Vorschläge, den Eintritt in die Sozialdemokratische Partei davon abhängig zu machen, dass die eintretende Person Atheist ist. Diese Atheismuserklärung wird erst sehr viel später nach dem Tod von Marx und Engels von vielen sozialistischen Parteien gefordert.

Das Ergebnis, das folgt, ist, dass die marxsche Religionskritik ihre Dimension ändert. Als Ergebnis der Erfahrungen des Sozialismus im 20. Jahrhundert wird gerade das, was Marx an der Religion kritisiert, zu einem Gegner, der nicht abschaffbar ist. Es handelt sich um das, was Marx zuerst die Selbstentfremdung und später den Fetischismus der Ware nennt. Die marxsche Religionskritik kann nicht mehr einfach antireligiös bleiben, sondern muss selbst in der Religionsgeschichte die vielen religiösen Auseinandersetzungen mit eben diesen religiösen Phänomenen der irdischen Götter entdecken, die nicht absterben und auch nicht absterben werden. Es ist jetzt die marxsche Religionskritik selbst, die dies fordert. Sie ist gerade nicht widerlegt, aber sie ist neu interpretiert. In dieser Form aber wird ihre Gültigkeit gerade bestätigt. Und es zeigt sich, dass sie das Ergebnis einer Jahrtausende langen Geschichte der Idolatrie-Kritik ist, die nicht nur, aber weitgehend von der jüdisch-christlichen Tradition abstammt.

Es handelt sich allerdings um eine Tradition, die ganz außerordentlich oft in dieser Geschichte unterbrochen wurde, und sehr häufig schlechterdings als häretisch betrachtet wurde und wird. Sie wurde faktisch von Marx wiederentdeckt und in unsere moderne Gesellschaft in einer völlig neuen Geltungsbreite eingeführt. Und ich bin überzeugt, dass sie gerade heute wieder notwendig wird als eines der grundlegenden Elemente eines möglichen und notwendigen Übergangs zur Transmodernität, wie es Enrique Dussel nennt. Diese Religionskritik ist, wie wir gesehen haben, nicht etwa widerlegt, sondern ganz im Gegenteil heute in ihrer Geltung bestätigt. In dieser ihrer heutigen Form führt daher diese marxsche Religionskritik zur Bestätigung der Aussage, die wir vorher bereits vorgestellt haben: »Der Mensch ist nicht für den Markt da, sondern der Markt ist für den Menschen da.«

Dies gilt nicht nur für den Markt, sondern ganz ebenso für das Geld und das Kapital. Es handelt sich wiederum um eine universale Forderung. Da heute der Markt die höchste strukturierende Institution der Weltgesellschaft ist, muss diese Forderung eine Grundforderung jeder menschlichen Ordnung heute sein. Diese universale Forderung tritt neben die vorher entwickelte Forderung danach, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Sie

bezeichnet allerdings mit anderen Worten genau das Gleiche.[1] Geht man hiervon aus, verändert das ganz konsequent das Ergebnis der Marxschen Religionskritik. Es handelt sich um eine Veränderung, die in der Sache selbst liegt und nicht etwa eine willkürliche Entscheidung ist. Wenn die Warenbeziehungen nicht abgeschafft werden können, ändert sich die Bedeutung dessen, was Marx den Kommunismus nennt, was letztlich doch seine Zielvorstellung ist. Was sich verändert, ist die Bedeutung dieser Vorstellung des Kommunismus innerhalb der marxschen Religionskritik. Eine alternative Politik zum heutigen Kapitalismus des Neoliberalismus ist jetzt notwendig die Politik einer systematischen Intervention in den Markt und in die Märkte. Eine solche alternative Politik kann aber den Fetischismus der Märkte nicht abschaffen. Dieser Fetischismus bleibt und ist eine mit der Institution Markt verbundene Verehrung des Marktes als einem innerweltlichen Gott, der ständig Menschenopfer fordert. Die Auseinandersetzung um diese alternative Politik muss daher immer auch weiterhin eine Auseinandersetzung mit diesen falschen Göttern des Marktes (die falsche Götter sind, weil sie Menschenopfer fordern!) sein.

Die transzendentalen Vorstellungen des gelungenen menschlichen Zusammenlebens

Damit ergibt sich, dass die marxsche Erwartung eines Absterbens der Religion als Folge der Verwirklichung des Kommunismus (mit seiner Abschaffung der Warenproduktion und damit des Warenfetischismus) nicht mehr möglich ist. Wenn man dieser Religion der falschen Götter (Fetische) entgegentreten will, ergibt sich natürlich die Frage, was mit dem Begriff des Kommunismus geschieht, wenn er nicht mehr als verwirklichbar vorgestellt werden kann. In jedem Falle hört er auf, ein Ziel der menschlichen Entwicklung der Geschichte zu sein. Aber er verliert damit nicht notwendig seinen Sinn. Er verwandelt sich vielmehr in einen transzendentalen Begriff.

Diese Art transzendentaler Begriffe taucht tatsächlich gerade mit der Moderne in allen Wissenschaften und insbesondere in den empirischen Wissenschaften auf (Hinkelammert 1994). Für die moderne Physik gilt z.B. grundlegend das Trägheitsgesetz, das gleichzeitig den Beweis liefert für die Unmöglichkeit des Perpetuum Mobile. In den Sozialwissenschaften tauchen solche Gesetze

---

[1] Aber es gilt, davon abgeleitet, auch für alle einzelnen Fälle wie z.B.: »Der Mensch ist nicht für den Fußball da, sondern der Fußball ist für den Menschen da.« Dies Beispiel soll nur zeigen, dass dieses Prinzip auch auf jede einzelne Institution anwendbar ist. Es ergibt sich allerdings keine universale Religion, wie dies im Fall des Marktes geschieht. Die universale Religion folgt immer dann, wenn man von einer universalen Institution wie dem Markt, aber auch dem Staat oder der Ehe, ausgeht.

insbesondere in den Wirtschaftswissenschaften auf, wie zum Beispiel im Modell der vollkommenen Konkurrenz. Es ist von der gleichen Unmöglichkeit wie das Trägheitsgesetz und beweist gleichzeitig die Unmöglichkeit der von der bürgerlichen Wirtschaftstheorie behaupteten Tendenz des Marktes zum Gleichgewicht. Diese Tendenz ist genauso unmöglich wie das Perpetuum Mobile angesichts des Trägheitsgesetzes. Aber unsere Ökonomen sind weitgehend ideologisiert, sodass sie diese Tatsache nicht einmal zur Kenntnis nehmen. In Wirklichkeit ist diese Gleichgewichtstendenz der Märkte genau das, was in der Physik das Perpetuum Mobile ist. Sie ist völlig unmöglich, aber unsere Wirtschaftswissenschaften akzeptieren dies einfach nicht. Es ist mit ihrer Ideologie unverträglich. Eine ähnliche Perfektionsvorstellung hat Habermas mit seiner perfekten Diskursgemeinschaft.

Hier handelt es sich um Perfektionsvorstellungen, die perfekte physische Bewegungen betreffen und das perfekte Funktionieren von Institutionen wie dem Markt. Die marxsche Vorstellung vom Kommunismus ist eine solche Perfektionsvorstellung, die sich aber auf ein perfektes Zusammenleben der Menschen bezieht und von dieser Vorstellung aus das Funktionieren der Institutionen beschreiben und kritisieren kann. Sie ist natürlich genauso legitim wie die anderen bisher erwähnten. Das Wichtige ist nur, sie nicht als mögliches Ziel zu behandeln, sondern als Orientierungsmöglichkeit und einer Art Licht, das es erlaubt, neue Wege zu entdecken. Denn sie zeigen selbst nicht direkt einen Weg, sondern die Möglichkeit, einen Weg zu suchen. Es gibt andere Vorstellungen, die sich auf solch ein perfektes menschliches Zusammenleben beziehen und die innerhalb von religiösen Traditionen entwickelt wurden, Aber alle diese durchaus transzendentalen Vorstellungen haben unter sich eine Art Verwandtschaftsverhältnis. Ich möchte dies nur anhand zweier solcher Vorstellungen zeigen, nämlich des Kommunismus und der christlichen Tradition in der Linie dessen, was dort als Reich Gottes bezeichnet wird.

Ich werde ausgehen von der Vorstellung des Paulus, auch wenn er den Begriff »Reich Gottes« hier nicht benutzt: »Denn die ungeduldige Sehnsucht der Schöpfung harrt auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes (...) dass auch sie, die Schöpfung, von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werde zur Freiheit der Herrlichkeit der Söhne Gottes. Wir wissen ja, dass die gesamte Schöpfung bis zur Stunde seufzt und in Wehen liegt. Und nicht nur das, auch wir, die wir die Erstlingsgabe des Geistes besitzen, auch wir seufzen in uns selbst in der Erwartung der Erlösung unseres Leibes.« (Römerbrief 8, 18-24)

Ich stelle daneben eine ähnliche Vorstellung, die sich auf den marxschen Kommunismus bezieht: »Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus=Humanismus, als vollendeter Humanismus=Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und

Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.« (Marx 1968c: 536)

In beiden Vorstellungen steht die »Erlösung des Leibes« (Paulus) und die »Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen« (Marx) im Zentrum.[2] Tatsächlich handelt es sich in beiden Fällen nicht um Handlungskonzepte, folglich nicht um Ziele, sondern um Perspektiven, unter denen Handlungskonzepte entwickelt werden sollen. Die Perspektiven inspirieren. Es handelt sich um Projekte, die, wie dies Urs Eigenmann nennt, mit den entsprechenden transzendentalen Begriffen verträglich sind. Sie sind der himmlische Kern des Irdischen. Papst Franziskus spricht davon, das Reich Gottes »gegenwärtig« zu machen.

Tatsächlich entwickeln alle Befreiungsbewegungen der Menschheit solche Perspektiven eines gelungenen menschlichen Lebens, die immer ein Verhältnis der Verwandtschaft untereinander haben (so etwa der Himmel des Islam, das Nirwana der Buddhisten oder Vorstellungen der chinesischen Taoisten, aber auch der vorkolumbianischen Kulturen Amerikas und der Kulturen Afrikas und andere). Und der humanistische Atheismus ist ein ganz zentraler Teil dieser Vorstellungen, wie man etwa bei Marx sieht.

Literatur

Benjamin, Walter (1991): Über den Begriff der Geschichte, Gesammelte Werke. Hrsg. von Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann. Band I/2, Frankfurt a.M.

Bloy, Leon (1936), Das Blut der Armen, Regensburg.

Franziskus (2013a): Ansprache an die neuen, beim Hl. Stuhl akkreditierten Botschafter aus Kirgisistan, Antigua und Barbuda, Luxemburg und Botswana (16. Mai 2013): http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130516_nuovi-ambasciatori.html. Übersetzung: Norbert Arntz.

Franziskus (2013b): Evangelii Gaudium, Apostolisches Schreiben, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194, hrsg. vom Sekretaritat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

Franziskus (2013c): Enzyklika Lumen fidei, Leipzig.

Gutierrez, Gustavo (1990), Gott oder das Gold, Freiburg.

Hinkelammert, Franz (1994): Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie, Luzern/Main.

Hinkelammert, Franz (2007): Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la mo-

[2] Auf diese Verwandtschaft hat besonders Rosa Luxemburg in ihrem im Jahr 1905 geschriebenen Text »Kirche und Sozialismus« (Luxemburg 1971) aufmerksam gemacht. Der Schweizer Theologe Leonhard Ragaz ging ganz ähnlich von der Verwandtschaft beider Traditionen aus, was aber natürlich keineswegs eine Identifizierung bedeutete.

dernidad. Materiales para la discusión. Arlequín, San José (Costa Rica).
Luxemburg, Rosa (1971): Kirche und Sozialismus, in: J. Hentze, Internationalismus und Klassenkampf, München.
Marx, Karl (1958): Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW Bd. 1, Berlin/DDR.
Marx, Karl (1959): Das Manifest der kommunistischen Partei, MEW Bd. 4, Berlin/DDR.
Marx, Karl (1968a): Das Kapital. Band I. Kritik der politischen Ökonomie, MEW Bd. 23, Berlin/DDR.
Marx, Karl (1968b): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, MEW Bd. 40, Berlin/DDR.
Marx, Karl (1968c): Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW Ergänzungsband 1. Teil, Berlin/DDR.
Marx, Karl (1973): Die deutsche Ideologie. MEW Bd. 3, Berlin/DDR.
Marx, Karl (1985): MEW Bd. 1, Berlin.
Weber, Max (1995): Wissenschaft als Beruf, Ditzingen.

Philipp Geitzhaus

Wiederkehr der Religion?

Alain Badiou entdeckt das Christentum[1]

»Im Christentum gab es die Inquisition,
aber es gab auch den heiligen Franz von Assisi.
Also hat das Wort selbst letztendlich das Beste
und das Schlimmste durchgemacht.«
Alain Badiou

Wiederkehr der Religion

Seit einigen Jahren gibt es ein verstärktes Interesse an Religion bzw. an dem Phänomen »Religion«. Dieses Interesse ist unterschiedlich gelagert. So ist der Islam stärker in den Fokus der öffentlichen Wahrnehmung in Europa gerückt. Das gilt auch für die Befreiungstheologie, die verstärkt den Austausch mit einem Islam der Befreiung sucht (Gharbi/Kern 2016; von Stosch/Tatari 2012). Das Phänomen »Religion« findet aber auch dort Aufmerksamkeit, wo es vorerst nicht erwartet wird: Im Kapitalismus. Die kleine Fragmentschrift Walter Benjamins von 1921 »Kapitalismus als Religion« erfährt eine Renaissance. So verhandeln beispielsweise Franz Segbers, Michael Ramminger, Kuno Füssel oder Bruno Kern, inwiefern es sich beim Kapitalismus um eine Religion handelt oder um eine Struktur, die die Religion für sich vereinnahmt (Kern 2017; Geitzhaus/Lis/Ramminger 2017; Jacob/Jakob/Segbers 1996). Daran anknüpfend ist das Bewusstsein für die Frage geschärft worden, was eigentlich Religion ist. Obwohl – oder gerade weil – es eine starke Unsicherheit darin gibt, das Phänomen »Religion« definieren zu können, wie Ramminger betont, kann dieses Phänomen nicht ad acta gelegt werden (Ramminger 2017: 134f.).

Interessant ist, dass auch in der linken Philosophie positiv auf Religion zurückgegriffen wird. Positiv meint hier, dass der Rückgriff nicht aus einer betonten Distanz oder gar prinzipiellen Ablehnung heraus geschieht, sondern aus einem (kritischen) Interesse an der Sache. Dabei begreifen sich die jeweiligen linken Philosophen aber nicht als religiös oder christlich. Zwei Ansätze, die sich positiv mit Religion bzw. dem Christentum auseinandersetzen, werden seit einigen Jahren diskutiert: 1. Die Pauluslektüren: Prominente Vertreter sind Alain Badiou (Badiou 2009), Giorgio Agamben (Agamben 2012) und

[1] Der Beitrag ist eine überarbeitete und erweiterte Fassung eines Referats auf dem Seminar »Diesseits der Wahrheit. Religionskritisches Seminar zu 200 Jahre Karl Marx« des Instituts für Theologie und Politik am 4.11.2017.

Slavoj Žižek (Žižek 2003). Bei aller Unterschiedlichkeit greifen die Autoren auf den Apostel Paulus zurück, um darüber eine Neubestimmung politischer Philosophie zu erarbeiten (Finkelde 2007). Es geht dabei um die Auseinandersetzung um Begriffe wie Gesetz, Gleichheit, Besonderheit, Wahrheit, Kirche/Partei u.v.m. 2. Die Dekonstruktion des Christentums: Dieses Projekt wird vor allem von Jean-Luc Nancy im Anschluss an Jacques Derrida betrieben (Nancy 2008; 2012). Dekonstruktion ist deutlich zu unterscheiden von Destruktion. Nancy formuliert folgendermaßen: »Dekonstruktion bedeutet abbauen, demontieren, auseinandernehmen, die Zusammenfügung lockern, ihr Spielraum geben, um zwischen den Teilen dieser Zusammenfügung eine Möglichkeit spielen zu lassen, von der sie herkommt, die sie als Zusammenfügung jedoch zudeckt.« (Nancy 2008: 251) In der Auseinandersetzung mit dem Christentum bedeutet das für ihn, den Zusammenhang von Christentum und westlicher Welt/Okzident und damit auch »unserem« Denken freizulegen, in seine Einzelteile zu zergliedern. Dadurch sollen die Grundlagen unseres Denkens besser nachvollzogen werden. Er geht davon aus, dass sich das kritische Denken nicht gegen oder jenseits des Christentums entwickelt hat, sondern als christliches Denken, das sich wiederum als christliches Denken selbst auflöst. Dekonstruktion und Rekonstruktion hängen eng miteinander zusammen.

Obwohl beide Ansätze (die Pauluslektüren und die Dekonstruktion) für sich genommen und im Vergleich zueinander sehr interessant wären, werde ich mich in diesem Beitrag nur mit der Pauluslektüre von Alain Badiou beschäftigen. Es gibt mehrere Beiträge, die unterschiedliche Pauluslektüren miteinander vergleichen. Die ausführlichste dürfte von Dominik Finkelde stammen (Finkelde 2007). Der Vergleich geschieht aber häufig auf Kosten einer intensiveren Beschäftigung mit den einzelnen Positionen, was auch die sehr gute Darstellung Finkeldes nicht vermeiden kann. Finkelde analysiert die Pauluslektüren vor allem als Werke zur Neubestimmung der politischen Philosophie (ebd.: 12). Dem ist natürlich zuzustimmen, verhandeln Badiou, Agamben und Žižek doch insbesondere das Thema des Universalismus, das seit einigen Jahren die politische Philosophie beschäftigt (Exemplarisch: Butler/Laclau/Žižek 2000). Viele Analysen der Pauluslektüren gehen diesen Weg. Es gibt aber auch die Möglichkeit, die jeweilige Pauluslektüre stärker vom Gesamtwerk des jeweiligen Autors her zu betrachten. Statt eines Vergleichs möchte ich Badious Pauluslektüre im Kontext seines Werks nachvollziehen und dabei vor allem seine politischen Schriften in den Blick nehmen.

Alain Badiou als Repräsentant

Warum Alain Badious Pauluslektüre, wenn es doch mehrere gibt, die sich sogar aufeinander beziehen? Natürlich gibt es noch weitere nicht-christliche Autoren und vor allem sind das nicht die ersten, die sich mit Paulus beschäftigen. Man denke an Taubes, Pasolini oder Heidegger. Der Grund, sich mit Badiou zu beschäftigen, liegt darin, dass ich ihn als Repräsentanten für die zeitgenössischen Pauluslektüren nehme. Er hat die gegenwärtige Diskussion zu Paulus 1997[2] begonnen; auf ihn greifen alle anderen Autoren zustimmend oder ablehnend zurück. Seine Pauluslektüre ist nicht mehr oder weniger ausgefallen als die der anderen. Sie ist lediglich diejenige, die faktisch einen neuen Diskussionszyklus begonnen hat. Je nach Schwerpunktsetzung werden in dieser Diskussion auch weitere bzw. frühere Pauluslektüren hinzugezogen. Finkelde greift beispielsweise neben Badiou, Agamben und Žižek auf den Psychoanalytiker Eric Santner zurück (Finkelde 2007: 99-117). Im Kontext der Neuen Politischen Theologie werden die zeitgenössischen Pauluslektüren in die Diskussion mit Jacob Taubes und Walter Benjamin gebracht (Zamora 2010) und im jüdisch-christlichen Dialog sind die Arbeiten von Franz Rosenzweig von Interesse (Brasser 2009).

Badiou lässt sich aber noch in einem zweiten Aspekt als Repräsentant begreifen. Er steht auch für ein bestimmtes politisch-philosophisches Denken. Badiou ist einer der Initiatoren der sogenannten Kommunismus-Konferenzen (Douzinas/Žižek 2012; Badiou/Žižek 2012; Badiou/Žižek 2015), die verschiedene politische Theoretiker zur Diskussion und Neubestimmung des Begriffs des Kommunismus versammelt (hat). Dazu gehören beispielsweise Étienne Balibar, Antonio Negri, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Terry Eagleton und viele mehr. Auch hier gilt, dass sich die jeweiligen politisch-philosophischen Positionen (teilweise) stark unterscheiden, aber gemeinsame Fragen, wie die nach dem Begriff des Kommunismus, teilen. Als Mit-Initiator kann Badiou bei aller Vorsicht auch hier als Repräsentant gelten. Die erste dieser Konferenzen fand 2009 in London statt, die bisher letzte 2017 in Rom.

Alain Badiou ist Philosoph, Mathematiker und Romancier, 1937 geboren und lehrte unter anderem an der École Normale Supérieure in Paris. Seine philosophischen Lehrer waren Jean-Paul Sartre, Louis Althusser und Jacques Lacan.

---

[2] In der deutschen Ausgabe des Paulusbuchs steht fälschlicherweise 1977 als Veröffentlichungsjahr des französischen Originals. »Saint Paul. La fondation de l'universalime« erschien jedoch erst 1997.

Vorwurf: Theologisierung des Kapitalismus

Bevor ich näher auf Badious Pauluslektüre eingehe, sollte ich noch auf einen bzw. zwei Vorwürfe ihm gegenüber eingehen. Badiou wird, wie viele der anderen bisher genannten Autoren, immer wieder als postmoderner Denker oder als Modephilosoph bezeichnet (erster Vorwurf), der mit seinem Paulusbuch kritische Theoriearbeit durch billige Theologisierung ersetze (zweiter Vorwurf). Postmoderne ist in diesem Zusammenhang selten positiv besetzt. Meines Erachtens sind beide Vorwürfe eng miteinander verflochten. In beiden geht es u.a. darum, dass Autoren wie Badiou keine Kritik der politischen Ökonomie betreiben würden, diese aus ihrem Denken sogar ausklammerten und deshalb die gegenwärtigen Verhältnisse nicht verstehen könnten. Die Leerstellen, die durch das Unverständnis im Denken entstehen, würden durch Nebelbildungen, eben Theologisierung, verdeckt. Robert Kurz schreibt dazu: »Das quasi-religiöse Moment des Kapitalismus, wie es Marx mit seinem Begriff des Warenfetischs angedeutet hat, wird nicht über Marx hinaus kritisiert, sondern theologisiert. (…) Wenn Agamben, sein französischer Kollege Alain Badiou oder der slowenische Allround-Postmoderne Slavoj Žižek dabei allen Ernstes den Apostel Paulus als eine Art Lenin entdecken, so hat dies durchaus Methode. (…) Der 13. Apostel wird vielmehr gebraucht als Paradigma für die angeblich erfolgreiche Haltung, in der Krise einer Welt sich selbst allein durch die ›unerhörte Geste‹ zum Kreator einer neuen Welt zu machen.« (Kurz 2013: 170) Und im gleichen Duktus schreibt Jörg Ulrich, ein weiteres Mitglied der Exit-Gruppe: »Warum bei (…) Badiou Paulus in den Mittelpunkt der Überlegungen gerückt wird, hat meines Erachtens etwas damit zu tun, dass Paulus eine in seiner spezifischen historischen Situation wirksame ›Krisentheorie‹ entfaltet, die sich postmodern flott machen lässt, indem die zu Paulus' Zeit bestehende Unsicherheit in Sachen heilsgeschichtlicher Erwartung implizit mit der postmodernen Unsicherheit parallel geschaltet wird.« (Ulrich 2005) Ulrich spricht von Krisenbewältigungsstrategien, die gesucht werden, da der Kapitalismus »seiner Überwindung harrt« (ebd.). Doch diese Strategien unterscheiden sich bei Ulrich von einer ernsthaften und ernstzunehmenden Analyse eben dieses Kapitalismus und seiner spezifischen Form der Vergesellschaftung. Im Falle des Paulus und der Paulusrezeptionen sollen die Krisenbewältigungsstrategien sogar eine beruhigende und vor allem unkritische Weltbejahung, das heißt eine Versöhnung mit dem Bestehenden, bedeuten, die gleichzeitig aber eine Distanz zu den Anforderungen der Welt beinhaltet: »Die Menschen müssen sich in der Welt einrichten und sich gleichzeitig vor ihr verschließen, um ganz auf die Erlösung orientiert zu bleiben.« (Ebd.) Erlösung wird bei Ulrich jedoch nicht als Befreiung begriffen, sondern als Vertröstung. Ulrich wie auch Kurz sprechen deshalb im Anschluss an den sogenannten »linguistic turn« von einem

»theological turn«, den sie aber natürlich nicht mitvollziehen, sondern scharf kritisieren. Obwohl Ulrich selbst eine äußerst einseitige und nicht materialistische Pauluslektüre betreibt – Paulus wird beispielsweise nicht in Auseinandersetzung mit dem Römischen Imperium begriffen –, bleiben die genannten Vorwürfe schwerwiegend. Falls sie zutreffen, wäre es nicht bloß uninteressant, sich mit Badiou, Agamben oder Žižek auseinanderzusetzen, sondern es wäre gefährlich, da sie absurde Handlungsvorschläge in einer krisenhaften Welt unterbreiteten. Ihre Ansätze müsste man als ideologische Effekte des neoliberalen Kapitalismus qualifizieren. Aber trifft der Vorwurf vom Ausblenden bzw. der Theologisierung politischer Ökonomie zu?

Badious Kritik der politischen Ökonomie

Statt einen Postmodernismus-Vorwurf gegenüber Badiou vorzubringen, wäre die Bedeutung der Kritik der politischen Ökonomie in seinem Denken zu analysieren. Er selbst übt übrigens immer wieder scharfe Kritik gegenüber postmodernem Denken. Und auch wenn der Begriff »Postmoderne« in seinem Paulusbuch nicht explizit auftaucht, lässt sich das gesamte Buch als eine Postmoderne-Kritik begreifen, insofern es sich intensiv mit Identitäten, Universalismus und Kapitalismus beschäftigt.

Im Folgenden beziehe ich mich auf neuere Veröffentlichungen Badious, die sich intensiv mit dem Konzept der »Idee des Kommunismus« auseinandersetzen. Badiou greift damit ein Thema auf, dass ihn auch in seinen früheren Schriften der 1970er und 80er Jahre beschäftigt hat (Badiou 2010). Er geht in seinen neueren Schriften davon aus, dass der Marxismus für heute, die Zeit nach dem Ende der Sowjetunion, keine Relevanz mehr habe bzw. entwickeln könne. In seinem kleinen Buch »Wofür steht der Name Sarkozy?«, in dem er grundlegende Thesen zur kommunistischen Hypothese formuliert, schreibt er: »Der Marxismus, die Arbeiterbewegung, die Massendemokratie, der Leninismus, die Partei des Proletariats, der sozialistische Staat, alle diese bemerkenswerten Erfindungen des 20. Jahrhunderts sind nicht mehr wirklich nützlich.« (Badiou 2008: 119) Doch statt einer bloßen Ablehnung dieser »Erfindungen« das Wort zu reden (oder gar eine Kapitalismuskritik über Bord zu werfen), setzt er sich damit unter dem Begriff des Kommunismus auseinander. Badiou geht davon aus, dass es bisher zwei große Phasen – in seiner Terminologie Sequenzen – der sogenannten kommunistischen Hypothese gab (Badiou 2008: 111-124, Völker 2012: 19-30, Geitzhaus 2017), der einige kommunistische »Invarianten« wie beispielsweise die Bauernaufstände mit Thomas Müntzer des 16. Jahrhunderts vorausgingen. Die erste Sequenz verortet Badiou in die Jahre von 1792, während der Französischen Revolution, bis 1871,

dem Scheitern der Pariser Kommune. Die zweite Sequenz beginnt über vier Jahrzehnte später mit der Oktoberrevolution 1917 und endet mit dem Ende der chinesischen Kulturrevolution und dem Mai 1968 in Paris. Die erste Sequenz zeichnete sich durch die Implementierung der Idee des Kommunismus (beispielsweise im *Manifest der kommunistischen Partei*) und die Organisierung der Volksmassen mit dem Ziel einer revolutionären Umwälzung aus. Mit der Erfahrung des Scheiterns dieser Bemühungen stand die kommunistische Bewegung der zweiten Sequenz vor der Herausforderung des »Sieges«: »Wie kann man, anders als die Commune von Paris, überdauern angesichts der blutigen Reaktion der Besitzenden und ihrer Söldner?« (Badiou 2008: 113) Dies drückte sich praktisch in der Bildung starker und militarisierter kommunistischer Parteien und im späteren Verlauf in Form von »polizeistaatlichen Methoden« (Badiou 2012: 18) aus. Heute befinden wir uns, so Badiou, wieder in einer Phase nach einer Sequenz, in der die kommunistische Hypothese deutlich präsent war. Davon ausgehend lässt sich auch seine Aussage über den Marxismus, die Arbeiterbewegung usw. besser einordnen. Jede Sequenz oder Zwischenphase hat in Badious Ansatz eigene Methoden und Strategien, die auf anderen aufbauen, sie kritisieren oder auch ablehnen können (was natürlich alles eine Kenntnis der und Auseinandersetzung mit den Methoden und Strategien verlangt!). Die Herausforderung besteht aber darin, die Idee des Kommunismus durch diese Sequenzen und die Zwischenphasen hindurch zu tragen. Mit der Idee des Kommunismus bezieht sich Badiou vor allem auf das Manifest der kommunistischen Partei von 1848 und die *Pariser Manuskripte* von 1844: »Die kommunistische Hypothese ist, dass eine andere kollektive Organisation realisierbar ist, welche die Ungleichheit der Reichtümer und selbst die Arbeitsteilung eliminiert.« (Badiou 2008: 104) Dazu zählt Badiou die freie Assoziation der Produzenten oder auch das Absterben des Staates. Er spricht nicht vom Kommunismus als einem anzustrebenden Zustand, sondern von der kommunistischen Idee oder Hypothese, die den Horizont jeder einzelnen politischen Organisation und Aktion darstellen soll: »Für eine politische Sequenz gilt, grob gesagt, dass sie entweder mit diesen Prinzipien kompatibel und mithin im weiten Sinn emanzipatorisch ist oder dass sie sich ihnen widersetzt und reaktionär ist.« (Ebd.: 105)

In der gegenwärtigen Zwischenzeit (also nach der zweiten und ggf. vor der dritten Sequenz) sieht Badiou einige Parallelen zu der Zeit des frühen Marx während der 1840er Jahre. Aus globaler Perspektive herrsche der Kapitalismus aggressiv wie vor 150 Jahren. Badiou greift deshalb die Charakterisierung des Kapitalismus aus dem Manifest der kommunistischen Partei auf, in dem dieser als die neue Herrschaftsform begriffen wird, die jegliche sozialen Bindungen zerstöre und sie durch das »nackte Interesse« und die »gefühllose ›bare Zahlung‹« (Marx/Engels 1977: 464; Badiou 2016: 34-46) ersetze. Das Spät-

werk von Marx, in dem beispielsweise auf technische Revolutionen oder Produktionsweisen innerhalb des Kapitalismus eingegangen wird, spielt in Badious Arbeiten hingegen keine nennenswerte Rolle. Vielleicht ist das auch der Grund dafür, dass er innerhalb des Kapitalismus wenig Binnendifferenzierungen vornimmt. Beispielsweise könnte gefragt werden, was politische Organisierungen in Europa erschwert und inwiefern das mit dem gegenwärtigen Kapitalismus, seinen technischen Mitteln und seiner Ideologie zusammenhängt. Das ist aber nicht Badious Frageinteresse. Badious Philosophie ist weniger als Gesellschaftskritik angelegt, als vielmehr als Affirmation dessen, dass Neues bzw. Neubeginn möglich ist (Pluth 2012), was er in dem Satz ausdrückt: »Zu beginnen oder wieder zu beginnen, für eine Idee zu leben, ist, weil es möglich ist, der einzige Imperativ.« (Badiou 2010b: 606) Und wahrhaft Neues im politischen Sinn ist für Badiou mit der Idee des Kommunismus verknüpft. Mit dem bisher ausgeführten lässt sich m.E. nicht sagen, dass Badiou die politische Ökonomie außer Acht lässt. Jedoch ist deutlich geworden, dass, obwohl sein politisch-philosophisches Denken stark vom (frühen) Marx inspiriert ist, Badiou kein Marxist ist. In diesem Sinne lässt er sich eher als ein nach-marxistischer Denker bezeichnen (Bosteels 2012: 145-165; Power 2015: 187-207).

Badious Paulus

Warum setzt sich nun ein Post-Marxist mit Paulus auseinander? In seinem Paulusbuch »Paulus. Die Begründung des Universalismus«, das 1997 auf Französisch und 2002 in deutscher Sprache erschienen ist, betreibt Badiou keine ausführliche Exegese der Paulusbriefe, obwohl er sich mit den Texten auseinandersetzt. Überhaupt will er sich nicht an Theologie versuchen und seine Beschäftigung mit dem Apostel geschieht aus einer eindeutig atheistischen Haltung heraus. Badiou trennt Paulus sogar auf gewisse Weise vom Christentum: »Ich habe Paulus im Grunde nie mit der Religion verbunden.« (Badiou 2009: 7) Christliche Glaubenswahrheiten wie die Auferstehung Christi kann er nur als »Fabel« abtun (ebd.: 11). Sein Interesse gilt Paulus als »Kämpfer« bzw. als »militant« (ebd.: 8). Eine Gegenwartsdiagnose, die sich den Bereichen Ökonomie, Politik und Ideologie zuordnen ließe, ist Badious Einstieg in sein Paulusbuch. So sei die Gegenwart von 1997 – abkürzend skizziert – ökonomisch vom globalisierten Kapitalismus, politisch vom Parlamentarismus und ideologisch vom Relativismus strukturiert. Im ersten Kapitel »Paulus der Zeitgenosse« legt Badiou offen, was sein Fragehintergrund ist, mit dem er an Paulus herantritt. In anderen Veröffentlichungen hat sich Badiou intensiv mit dem Begriff Kommunismus auseinandergesetzt. In seinem Paulusbuch und einigen anderen Veröffentlichungen der späten 1980er und 90er Jahre ist es der aufkommende

Nationalismus in Frankreich, der ihn beschäftigt. Diesen begreift er als kapitalistischen Effekt: »Dieses Reale [das der individuellen oder kollektiven Identitäten zu Grunde liegt, P.G.] ist ganz offensichtlich die monetäre Abstraktion, deren falsche Universalität sich mit der kommunitaristischen Buntscheckigkeit ausgezeichnet verträgt.« (Ebd.: 13f.) Die Auseinandersetzung mit nationalen Identitäten ist für Badiou auch eine entscheidende Parallele zu Paulus. In ihm erblickt er einen verbündeten Denker der Gleichheit gegen jeden Nationalismus und Staat.

Das inhaltliche Zentrum erkennt Badiou deshalb auch in Paulus' Proklamation der Gleichheit, die er am deutlichsten in Gal 3,28 ausgedrückt sieht: »Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau.« Badiou zeigt auf, dass diese Gleichheitsidee universal gelte und das Paulus historisch derjenige sei, der einen bestimmten Typus der Universalismusidee erfunden habe. Nämlich einen Universalismus, der zwar von jeglicher partikularen Identität (z.B. Nationalität) absehe, diese aber nicht zerstöre. Im Gegenteil. Der paulinische Universalismus gehe durch die Identitäten hindurch, um sie dann aber obsolet werden zu lassen: »Das Universale ist nicht die Negation der Partikularität.« (Ebd.: 134) Hier klingt Badious kommunistische Idee an, die in dem Paulusbuch jedoch keine explizite Erwähnung findet. Es geht um eine minimale Gemeinsamkeit, die gefunden werden soll, und die besteht in der (simplen?) Möglichkeit, dass Identitäten relativiert werden können statt trennend zu funktionieren. »Die Produktion von Gleichheit, die gedankliche Außerkraftsetzung von Differenzen, sind die materiellen Zeichen des Universalen.« (Ebd.: 133) Das Gemeinsame ist im Falle des Paulus die Auferstehung Christi, die Badiou zwar als solche nicht anerkennt, aber als Strukturprinzip für Paulus akzeptiert. Die Auferstehung ist im Falle des Paulus eine Wahrheit, die sich nicht auf individuelle oder gemeinschaftliche Identitäten einschließen oder absolut vereinnahmen lässt. Das Interessante für Badiou besteht nun darin, dass die Auferstehung Christi Paulus in Form eines »Christusereignisses« widerfahre und diese Erfahrung ihn dazu bringe, ein neues Leben, oder besser gesagt, überhaupt ein Leben zu führen, an das eine Reihe von praktischen Konsequenzen (Reisen, Reden halten, Gemeinden organisieren usw.) geknüpft sei. Das Christusereignis sei aber nicht auf Paulus beschränkt. Die Auferstehung mit der dazugehörigen Aufforderung, ein neues Leben zu führen, gelte allen Menschen. Es handle sich um eine Idee und eine Aufforderung mit universaler Adresse (»für alle Menschen«) (ebd.: 96). Badiou schließt daraus, dass mit dem Christusereignis – strukturell – ein spezifischer Universalismus initiiert worden sei (ebd.: 132), nämlich einer, der als Idee bereits universal existiere, und praktisch gewissermaßen praktiziert und damit eingeholt werden müsse. Man könnte von einem »Universalismus der Adresse« sprechen. Für Badiou hat der Universalismus, der sich durch die Gleichheitsproklama-

tion ausdrücke, aber auch ohne seine praktische Einholung bereits Gültigkeit. Diese Denkfigur ist der christlichen Theologie nicht fremd. Mit Christi Auferstehung ist die Möglichkeit der Auferstehung aller bereits vollzogen oder auch: das Reich Gottes ist bereits unter uns anwesend. Die Befreiungstheologie und die Neue Politische Theologie haben nun aber darauf hingewiesen, dass ihre Realisierung – die Befreiung und Erlösung – aber noch aussteht (Metz 2006: 3-68; Gutiérrez 1992: 205-305). Und dieses *Noch-nicht* ist dramatisch! Badiou weist nicht auf solche theologischen Diskussionen hin, was die Vermutung nahelegt, dass er diese auch nicht kennt.

Badiou ist vor allem als Theoretiker des Ereignisses bekannt geworden. Eines seiner Hauptwerke trägt den Titel »Das Sein und das Ereignis« (Badiou 2005), das übrigens erst drei Jahre nach der deutschen Übersetzung des Paulusbuchs auf Deutsch veröffentlicht wurde. Der Begriff des Ereignisses spielt auch in seinem Paulusbuch eine große Rolle. Denn es ist ja, so Badiou, das Christusereignis, das Paulus widerfahre, woraufhin er sein Leben ändert bzw. wahrhaft zu leben beginnt. Nicht selten wird Badious Ereignis mit einem Wunder verglichen und sein Paulusbuch legt diesen Gedanken nahe, denn ein Wunder kommt in der Regel durch eine Intervention von außen (Figl 2009: 1311; Finkelde 2007: 26). Badiou selbst verwehrt sich hingegen gegen diesen Begriff. Das Ereignis ist nichts, was von außen kommt, sondern das weltimmanent geschieht. Geschehen ist dabei schon fast zu viel gesagt. Ein Ereignis ist eher als ein Punkt zu begreifen, von dem etwas Neues möglich wird. Doch ob etwas Neues geschieht, ist von denjenigen abhängig, die das Ereignis, diesen Punkt, als solchen Veränderungspunkt wahrnehmen und daraus Konsequenzen ziehen. Paulus, der eine ganze Kirche gründet, ist Prototyp dafür. Neben der Gleichheits- bzw. Universalismusidee spielt die Tatsache, dass Paulus ein *militant* gewesen sei, für Badiou eine zentrale Rolle. Denn Gleichheit und Universalismus existierten ja nicht bloß als Ideen, sondern brauchten auch Träger, die diese Ideen formulieren, tun und weitertragen. Paulus sei deshalb nicht als einzelner *militant* interessant, sondern weil er eine Kirche gegründet habe, weil er die Notwendigkeit erkannt habe, diese Ideen zu materialisieren. Hier wird sein politisches Interesse an Paulus deutlich. Badiou geht davon aus, dass es aktuell (1997) an solchen *militants* fehle. Später hat Badiou in den Bewegungen gegen die Krisenpolitik seit 2008 wieder eine engagierte Bewegung gesehen (Badiou 2011: 172). Paulus erhält mehrere Funktionen: Einmal wird er als kreative Vermittlung verwendet. Im Spiegel des Paulus kann Badiou, können wir, die gegenwärtige politische Situation besser begreifen und erprobte Ansätze analysieren. Zum anderen dient er als Beispiel, was zum Handeln und Denken anregen soll. Von der Geschichte des Paulus – in der Darstellung Badious – sollen sich Menschen anregen lassen. Man könnte vielleicht sagen, dass Badiou dafür sorgen will, dass sich Menschen an diesem Beispiel subjektivieren lassen.

Politische Theologie

In seinem Paulusbuch entwirft Badiou keine ausführliche Darstellung des Lebens und Wirkens des Paulus, obgleich dieses auch Thema ist. Er untersucht vielmehr bestimmte Denkfiguren in den paulinischen Briefen, die aber wiederum vor dem Hintergrund des paulinischen Lebens und Wirkens betrachtet werden. Für eine politische Theologie im Sinne einer Befreiungstheologie ist meines Erachtens vor allem die Tatsache relevant, dass sich Badiou mit Paulus beschäftigt und ihm emanzipatorisches Potenzial zuspricht. Auch wenn Badiou Paulus von der Religion trennt, ist er aus christlicher Sicht von dieser natürlich nicht zu trennen. Oder besser gesagt: Auch eine politische Theologie setzt nicht affirmativ Religion als emanzipatorisch und befreiend voraus. Im Gegenteil: Die Politische Theologie hat immer versucht, das Befreiende und Emanzipatorische im Christentum (in der Religion) aufzudecken und zu mobilisieren. Hier wäre Badious Pauluslektüre als Diskussions- und vielleicht sogar als Allianzangebot zu begreifen. Befreiungstheologie und Politische Theologie könnten ihrerseits ihre Erkenntnisse bezüglich einer Differenzierung von Religion, des Verhältnisses von Befreiung und Erlösung sowie der Bedeutung von Institutionen (Kirche) – um nur drei Felder zu nennen – in solch eine Diskussion einbringen. Dabei ist ein Befreiungschristentum von Badious Frage nach dem Universalismus herausgefordert. Inwiefern können wir uns als ChristInnen begreifen und Solidarität und Gleichheit proklamieren wie praktizieren? Wie gelingen Bündnisse, in denen auch ChristInnen als ChristInnen mitwirken? Oder anders gefragt: Können ChristInnen angesichts eines immensen Auflösungsprozesses basiskirchlicher Strukturen auf ihren spezifischen Beitrag und damit auf ihre Identität verzichten? Das ist nicht nur eine theoretische Frage, sondern auch eine praktisch-politische.

Literatur

Agamben, Giorgio (2012): Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief [2000], 4. Aufl., Frankfurt a.M.

Althusser, Louis (2016): Ideologie und ideologische Staatsapparate, 1. Halbband. Hrsg. von Frieder Otto Wolf, 2. Aufl., Hamburg. Französisches Original 1970.

Badiou, Alain (1997): Saint Paul. La fondation de l'universalime, Paris.

Badiou, Alain (2005): Das Sein und das Ereignis [1988], Zürich/Berlin.

Badiou, Alain (2008): Wofür steht der Name Sarkozy? [2007], Zürich/Berlin.

Badiou, Alain (2009): Paulus. Die Begründung des Universalismus [1997], 2. Aufl., Zürich/Berlin.

Badiou, Alain (2010a): Ist Politik denkbar? [1985], Berlin.

Badiou, Alain (2010b): Logiken der Welten. Sein und Ereignis 2, [2006], Zürich/Berlin.

Badiou, Alain (2011): Die kommunistische Hypothese [2009], Berlin.
Badiou, Alain (2012): Ist der Sozialismus das Reale der kommunistischen Idee? [2011], S. 11-22, in: Ders./Žižek, Slavoj: Die Idee des Kommunismus, Band 2, Hamburg.
Badiou, Alain (2016): Versuch, die Jugend zu verderben, Berlin.
Badiou, Alain (2017): Für eine Politik des Gemeinwohls. Im Gespräch mit Peter Engelmann, Wien.
Badiou, Alain/Žižek, Slavoj (Hrsg.) (2012): Die Idee des Kommunismus, Bd. 2, Hamburg.
Badiou, Alain/Žižek, Slavoj (Hrsg.) (2015): Die Idee des Kommunismus, Bd. 3, Hamburg.
Bosteels, Bruno (2012): Alain Badiou. Werdegang eines Streitbaren [2009], Hamburg.
Brasser, Martin (2009): Paulus und die Politik/Paul and Politics. Rosenzweig Jahrbuch 4, Freiburg/München.
Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj (2000): Contigency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left, London.
Douzinas, Costas/Žižek, Slavoj (Hrsg.) (2012): Die Idee des Kommunismus, Bd. 1, Hamburg.
Figl, Johann (2009): Wunder, 1311, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 10, 3. Aufl., Freiburg.
Finkelde, Dominik (2007): Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou, Agamben, Žižek, Santner, Wien.
Geitzhaus, Philipp (2017): Die Suche nach Allianzen. Papst Franziskus und die »Idee des Kommunismus«, in: Christin und Sozialistin/Christ und Sozialist. Blätter des Bundes der Religiösen Sozialistinnen und Sozialisten Deutschlands, 4/2017, Herford 2017, S. 11-18.
Geitzhaus, Philipp/Lis, Julia/Ramminger, Michael (Hrsg.) (2017): Auf den Spuren einer Kirche der Armen. Zukunft und Orte befreienden Christentums, Münster.
Gharbi, Kacem/Kern, Benedikt (2016): Der »Islam der Befreiung« hat Gerechtigkeit und Gleichheit zum Grundsatz. Ein Gespräch. Online http://www.itpol.de/wp--content/uploads/2014/11/Gespr%C3%A4ch-Islam-der-Befreiung1.pdf (abgerufen am 10.11.2017).
Gutiérrez, Gustavo (1992): Theologie der Befreiung, 10. Aufl., Mainz.
Jacob, Willibald/Jakob, Moneta/Segbers, Franz (Hrsg.) (1996): Die Religion des Kapitalismus. Die gesellschaftlichen Auswirkungen des totalen Marktes, Luzern.
Kern, Bruno (2017): »Es rettet uns kein höh‘res Wesen«? Zur Religionskritik von Karl Marx. Ein solidarisches Streitgespräch, Ostfildern.
Kurz, Robert (2013): Weltkrise und Ignoranz. Kapitalismus im Niedergang, hrsg. von Scholz, Roswitha/Ortlieb, Claus Peter, Berlin.
Marx, Karl (1961): Zur Kritik der politischen Ökonomie, 3-160, in: Marx-Engels-Werke (MEW) 4, Berlin/DDR.
Marx, Karl/Engels, Friedrich (1977): Manifest der kommunistischen Partei, S. 459-493, in: Marx-Engels-Werke (MEW) 4, Berlin/DDR.
Metz, Johann Baptist (2006): Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer, 3. Aufl., Freiburg.
Nancy, Jean-Luc (2008): Dekonstruktion des Christentums, Zürich/Berlin. Französisches Original 2005.
Nancy, Jean-Luc (2012): Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2, Zürich.

Französisches Original 2010.
Pluth, Ed (2012): Alain Badiou. Eine Philosophie des Neuen, Hamburg. Englisches Original 2010.
Power, Nina (2015): Das kollektive politische Subjekt. Aufsätze zur kritischen Philosophie, Hamburg.
Ramminger, Michael (2017): Die Linke und die Religionskritik, S. 128-144, in: ders./ Franz Hinkelammert/Urs Eigenmann/Kuno Füssel (Hrsg.): Die Kritik der Religion. Der Kampf für das Diesseits der Wahrheit, Münster.
Stosch, Klaus von/Tatari, Muna (2012): Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum, Paderborn.
Ulrich, Jörg (2005): Die heilige Diskursgemeinschaft oder Paulus als Habermas des frühen Christentums. Online unter http://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=autoren&index=17&posnr=208&backtext1=text1.php (abgerufen am 10.11.2017).
Völker, Jan (2012): Unsere Zeit ist die Zeit für neue Erfindungen politischer Subjektivität. Alain Badiou und die kommunistische Hypothese, S. 19-30, in: Widerspruch. Münchener Zeitschrift für Philosophie Nr. 55.
Zamora, José Antonio (2010): Mesianismo y escatología. La resurreción política de Pablo, 71-101, in: Iglesia viva Nr. 241, Januar-März.
Žižek, Slavoj (2003): Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion [2003], Frankfurt a.M.

Mit Marx international

Franz Segbers

»Uns aus dem Elend zu erlösen, können wir nur selber tun!«

Karl Marx und die Gründung der philippinischen Arbeiterbewegung und der Iglesia Filipina Independiente

Nicht erst in den Aufbrüchen in Lateinamerika ab den 1960er Jahren haben sich erstmals ChristInnen in revolutionären Bewegungen engagiert: Bereits Anfang des 20. Jahrhunderts haben auf den Philippinen Priester, Intellektuelle und Arbeiter in der Revolution von 1896 eine führende Rolle eingenommen, die 1902 zur Bildung einer Gewerkschaft und einer Befreiungskirche führte (Whittmore 1961; Schumacher 1982; Segbers 1988a; Segbers 1988b; Revollido 2009; Segbers/Smit 2010, Smit 2011; Segbers 2018b).

Die Iglesia Filipina Independiente (IFI) ist weltweit die einzige katholische Kirche, die aus Emanzipationskämpfen für Würde und nationale Unabhängigkeit entstanden ist und von Arbeitern proklamiert wurde.[1] Die IFI ist also eine Kirche der Befreiung *avant la lettre* und in ihr finden sich Ansätze, die siebzig Jahre später auch die Theologie der Befreiung konzeptionell vertreten wird.

Unión Obrera Democrática

Der philippinische Publizist und politische Aktivist Isabelo de los Reyes (1864-1938), auch Don Belong genannt, wurde 1896 wegen politischer Agitation inhaftiert und in die Verbannung nach Barcelona in Spanien deportiert. Diese Zeit sollte zu einem Wendepunkt in seinem Leben werden. Er lernte nämlich dort nicht nur die Bedeutung des Klassenkampfes und den Sozialismus kennen, sondern – nach seinen eigenen Worten – »auch das Evangelium eines neuen Lebens für die Arbeiter« (zit. in: Bragado 2002: 55).

Unter seinen Mithäftlingen waren zahlreiche Kommunisten, Anarchisten und Marxisten, die er als »missverstandene moderne Christen«, »Helden der

---

[1] In den späten 1880er Jahren entstand die Bewegung der »Independent Catholics of India, Goa, and Ceylon«. Entsprechend ihrem Selbstverständnis als Teil einer weltweiten Bewegung unabhängiger Katholiken befand sich die IFI schon früh im Austausch mit anderen von Rom unabhängigen Kirchen in Asien, Nordamerika und Europa. Bereits ab 1903 gab es Kontakte zwischen der IFI und der Christkatholischen Kirche der Schweiz. Die Vision von J.B. Metz von einer »polyzentrischen Katholizität« gab es schon am Beginn des 20. Jahrhunderts in Gestalt von unabhängigen katholischen Kirchen. Siehe dazu: Hermann 2013.

Zivilisation« und »Verteidiger von Gerechtigkeit und universaler Brüderlichkeit« würdigte. In der Begegnung mit ihnen lernte er, Christus als »el primer comunista« (dt. erster Kommunist) zu sehen (Richardson: 2005: 15). Im Rückblick sagte er über die Zeit seiner Gefangenschaft in Barcelona: »Ich habe die Gelegenheit genutzt und habe die guten Ideen in die Praxis umgesetzt, die ich von den Anarchisten von Barcelona gelernt hatte, die mit mir im berüchtigten Gefängnis Montjuich inhaftiert waren.« (Scott 1992: 20) Diese Anarchisten seien »die heute so genannten Bolschewiken« (Scott 1992: 15). So kehrte er auf die Philippinen zurück mit einem Kopf »voll von messianischen Ideen über die Erlösung der philippinischen Arbeiter« (ebd.: 18). Aus dem politischen Aktivisten ist im Gefängnis ein visionärer Marxist geworden.

Kurz vor der Zeit seiner Verbannung war 1896 auf den Philippinen die Revolution ausgebrochen. Eine freie Republik wurde ausgerufen, die zwar die spanische Kolonialära und die Zeit der Kolonialkirche beenden sollte, aber dem Land keine Freiheit und Unabhängigkeit brachte. Spanien erkannte nämlich die Unabhängigkeitserklärung nicht an, sondern verkaufte die Philippinen im Vertrag von Paris 1898 an die USA und diese überzogen das Land sogleich mit einem brutalen Eroberungskrieg mit Massenerschießungen, Vergewaltigungen, Folter und einer Strategie des Aushungerns der Bevölkerung.

1901 konnte Reyes nach Manila zurückkehren. In seinem Gepäck befanden sich zahlreiche Schriften von Victor Hugo, Pierre Proudhon, Mikhail Bakunin und eben auch von Karl Marx und Friedrich Engels. Auch eine spanische Übersetzung des Hauptwerks von Marx' *Kapital* war dabei. Da er der erste war, der diese sozialistische Literatur auf die Philippinen brachte, gilt Isabelo de los Reyes auch als der erste Marxist der Philippinen.

Kaum war er in das Land zurückgekehrt, gründete er am 2. Februar 1902 die erste Gewerkschaft auf den Philippinen, die Unión Obrera Democrática (UOD), deren erster Präsident er wurde (Scott 1992).[2] Er gab eine Gewerkschaftszeitung mit dem aufschlussreichen Namen »La Redención del Obrero« (dt: Die Erlösung der Arbeiter) heraus, denn »La Redención« nimmt die zweite Strophe der »Internationalen« auf, die auf Spanisch lautet: »Nosostros mismos realicemos el esfuerzo *redentor*.«[3] (San Juan) Die erste Ausgabe der Zeitschrift »La Redención del Obrero« vom 9. Oktober 1903 spricht von den Rechten, die sich die Arbeiter u.a. in Deutschland, Spanien und Frankreich erkämpft haben, und beklagt den Tod von Charles Longuet (1839-1903), der mit Jenny Caroline, der ältesten Tochter von Karl Marx, verheiratet war. Isabelo de los Reyes hatte sich

---

[2] Die UOD war weniger eine Gewerkschaft als ein Dachverband von 33 Gewerkschaften. 1903 zählte sie bereits 150 angeschlossene Gewerkschaften mit 20.000 Mitgliedern allein in Manila. Auf ihrem Höhepunkt hatte die UOD ca. 150.000 Mitglieder.

[3] Auf Deutsch: »… uns aus dem Elend zu erlösen, können wir nur selber tun!«

während der Zeit seiner Verbannung in Spanien gründlich mit den Schriften von Karl Marx auseinandergesetzt. Das zeigt ein Artikel in der »La Redención del Obrero« vom 18. Februar 1904, wenn es dort heißt, dass nur »die Verbreitung der sozialistischen Lösungen und Reformen« der Weg sei, »auf dem die Arbeiter ihre zukünftige Rettung (redención) erreichen« können. »Jeder Arbeiter sollte den Sozialismus ausreichend studieren und ein entschiedener Sozialist sein. (…) Sozialismus ist nichts anderes als eine Schule, die lehrt, dass die Arbeiter angemessen an den Profiten beteiligt werden sollen, die ihre Arme geschaffen haben.« Der Beitrag fasst zusammen, dass die Gewerkschaft es sich zugutehält, »als erste den Sozialismus auf den Philippinen proklamiert zu haben« (zit. in: Koschorke 2016: 359).

Schon kurz nach ihrer Gründung organisierte die Unión Obrera Democrática (UOD) am 4. Juli 1902, dem amerikanischen Unabhängigkeitstag, eine Großdemonstration mit über 50.000 Teilnehmern für die Unabhängigkeit der Philippinen. Am 2. August rief sie einen Generalsstreik aus und am 9. August fanden erste Streiks in der Tabakindustrie statt. Am 17. August wurde Isabelo de los Reyes wegen Verschwörung verhaftet und zu vier Monaten Haft verurteilt. Mitten in dieser turbulenten Mobilisierungs- und Streikphase findet am Sonntag, dem 3. August 1902, der erste programmatische Gewerkschaftskongress der UOD in Manila statt. Der Kongress verabschiedet eine Satzung und erklärt zwei Bücher zu seinen Basistexten: *Vida e Obras de Carlos Marx* (dt. Leben und Arbeit des Karl Marx) von Friedrich Engels und das Werk *Los Campesinos* (dt. Die Landarbeiter) von Errico Malatesta (1853- 1932), einem der bedeutendsten Aktivisten der anarchistischen Bewegung Ende des 19. Jahrhunderts. Isabelo de los Reyes hielt auf dem Kongress eine folgenreiche Rede, in der er unter starkem Applaus die US-amerikanische Invasion sowie die Weigerung kritisiert, die berechtigte Forderung nach einer freien Kirche zu erfüllen:

»Zugleich verkünden wir ohne Zögern, dass wir uns jetzt endgültig vom Vatikan trennen und eine philippinische unabhängige Kirche gründen werden. Wir folgen dabei allen erhabenen Eingebungen Gottes, aber nicht der Ungerechtigkeit und der Willkür der Menschen. Als Dank für die Treue zum souveränen Willen des philippinischen Volkes, der 1899 feierlich in der Versammlung von Tarlac in Paniqui verkündet wurde, schlagen wir zum Obersten Leiter der unabhängigen philippinischen Kirche den besten und größten Patrioten Pfarrer Aglipay vor.« (Zit. in: Whittmore 1961: 102)[4]

[4] Nach Ausrufung der unabhängigen Republik 1898 hatte die Revolutionsregierung den katholischen Priester Gregorio Aglipay (1860-1940) zum obersten Militärgeistlichen ernannt. Nach der Niederlage der Revolution gingen zahlreiche Priester als »guerilla padres« in die Berge, unter ihnen Gregorio Aglipay, der später der Oberste Bischof der IFI (Obispo Máximo) werden sollte. Nach einem US-Kommissionsbericht leisteten die Guerillapriester den längsten und heftigsten Widerstand gegen die US-In-

Isabelo de los Reyes gilt deshalb nicht nur als »Vater der philippinischen Gewerkschaftsbewegung« (Scott 1992: 76). Er hat auch nach der Niederschlagung der Revolution und der erneuten Kolonialisierung durch die USA eine Kirche als Ort der Freiheit proklamiert. Diese Konstellation ist bemerkenswert und beispiellos in der Kirchengeschichte: Auf der Gründung einer Gewerkschaft, die sich an Marx und seinen Analysen orientiert, wird auch eine befreiungstheologisch ausgerichtete Kirche ausgerufen. Dabei ist auch ein Umgang mit den Analysen und Theorien von Marx bemerkenswert, der ganz anders ist als die Marxrezeption durch die Kirchen in Europa, die von Beginn an durch dessen Religionskritik verstellt und blockiert war. Isabelo de los Reyes sah wie später die Theologie der Befreiung auch keinen Widerspruch zwischen einer religiösen Überzeugung und einer Analyse und politischen Praxis, die sich an den Werken von Marx und anderen sozialistischen Theoretikern orientiert (Segbers 2018). So kann also Karl Marx mit guten Gründen als Inspirator für eine Kirche gelten, die aus den Kämpfen der Menschen um ihre Würde und Befreiung hervorgegangen ist.

Iglesia Filipina Independiente: Eine freie Kirche für ein freies Volk

Die Proklamation der IFI geschah indes nicht unerwartet. Sie nahm Beschlüsse der Versammlung in Paniqui auf, die während der Revolution von Gregorio Aglipay als Militärgeneralvikar 1899 im befreiten Gebiet einberufen worden war. Die Hauptforderung war, dass philippinische Priester auch Leitungsfunktionen in der Kirche einnehmen können, was die spanische Kolonialkirche ihnen auch nach fast 400 Jahren Kolonisierung immer noch verwehrt hatte. Die versammelten Priester erarbeiteten eine vorläufige Verfassung für eine freie und entkolonialisierte Filipino-Kirche. Da keineswegs die Absicht war, sich von Rom zu trennen, sondern die kirchlichen Verhältnisse nach dem Weggang der spanischen Bischöfe neu zu ordnen, wurde Isabelo de los Reyes noch während seiner Zeit in Spanien beauftragt, mit dem päpstlichen Nuntius in Madrid über Forderungen der Versammlung zur »Filipinisierung« der Kirche in den befreiten Gebieten zu verhandeln.

Doch Rom lehnte diese Forderungen nach einer freien entkolonialisierten Kirche ab. Rom war eher zur Kollaboration mit der neuen US-amerikanischen Kolonialmacht bereit, als den Filipinos ihr Recht auf Würde und Freiheit zuzugestehen. Im selben Jahr, in dem die USA ihren Eroberungskrieg für beendet

---

vasion (Schumacher 1981: 131). Aglipays erbitterter Widerstand brachte die US-Behörden dazu, eine Kopfprämie von 50.000 Dollar auf ihn auszusetzten. Erst als jeder Widerstand sinnlos erschien, ergab er sich und wurde landesweit als Patriot bekannt.

erklärt hatte, fand die Doppelgründung einer Gewerkschaft und einer freien Kirche statt. Die IFI wurde so zu einem Ort der Erinnerung an die besiegte Revolution und der Hoffnung auf Würde und Freiheit. Als Gregorio Aglipay im Januar 1903 durch die Gründer der Kirche zum Bischof geweiht wurde, war der Bruch mit Rom vollzogen.

Die Gründung der IFI ist kirchengeschichtlich von epochaler Bedeutung, denn erstmals sind es die Armen, die in ein und demselben Akt zur Durchsetzung ihrer politischen und sozialen Interessen eine Massenorganisation gründen und zugleich eine freie Kirche des Volkes proklamieren. Als 1904 die Gewerkschaftszeitung »La Redención del Obrero« in einer eigenen »Sección para los obreros« (dt. Sektion für Arbeiter) mit der Kirchenzeitung »La Iglesia Filipina Independiente: Revista Católica« zusammengelegt wird, begründet Isabelo de los Reyes dies damit, »die Verbreitung des Wortes Gottes zu verbessern« (zit. in: Koschorke 2016: 358).[5]

Diese Doppelgründung von Gewerkschaft und Kirche wird von der Dominikanerzeitschrift »Libertas« (dt. Freiheit) heftig kritisiert: »Er (de los Reyes) möge sich erinnern, dass Jesus Christus die Armen gesegnet hat, während er die Reichen mit einem Kamel verglichen hat, das leichter durch ein Nadelöhr gehe als diese in das Himmelreich. Und er wisse doch, dass sein Werk nicht länger als sein jetziges Leben Bestand haben wird, und wenn er es nur geduldig erträgt und dem Erlöser nachfolgt, der arm gelebt hat, nackt war und am Kreuz gestorben ist, dann wird Gott das beachten und mit einem vollkommenen Glück entgelten, das für alle Ewigkeit Bestand haben wird.« (Zit. in: Brigado 2002: 56)

Dieser Mahnung zu Geduld und Unterwürfigkeit hält Reyes seine Vision entgegen: »Wir stehen am Morgen einer neuen Ära: Blind ist, wer nicht sieht, dass das zwanzigste Jahrhundert dabei ist, ein Jahrhundert der sozialen Gerechtigkeit zu werden. Der Tag wird kommen, an dem die Reichen mit ihren mächtigen Wirtschaftsunternehmen aufhören, ein Staat im Staate zu sein. Auf den demokratischen Philippinen gehört die Zukunft den Landarbeitern und Arbeitern, denn sie sind die mächtigste Klasse.« (Zit. in: Ebd.: 56)

In den *Doctrinas y Reglas Constitucionales* (dt. Lehren und Verfassung) der IFI aus dem Jahr 1903 heißt es: »Unsere Kirche ist katholisch oder universal, denn sie betrachtet alle Menschen ohne Unterschiede als Kinder Gottes und sie trägt die Bezeichnung ›unabhängig philippinisch‹. Sie ist ein Zusammenschluss freier Menschen, die in der genannten Universalität keinem Menschen gegenüber unterwürfig sind.«

---

[5] Isabelo de Los Reyes war Chefredakteur der Gewerkschaftszeitung »La Redención del Obrero« und der Kirchenzeitung »La Iglesia Filipina Independiente: Revista Católica«. Beide Zeitschriften waren in Layout und Aufmachung gleich.

Aus den Befreiungskämpfen geht eine andere katholische Kirche hervor: eine Kirche freier Menschen, die sich von jeglicher Art der Unterdrückung befreit haben. Die Kirche wird nicht als hierarchisches System verstanden, das auch noch von einer ausländischen Macht kontrolliert wird, sondern als das Volk Gottes, als ein »Zusammenschluss freier Menschen«, die eine postkoloniale Kirche sind, die aus dem Kampf des Volkes um seine Würde und Freiheit geboren wurde. Obispo Máximo Gregorio Aglipay nannte die IFI später das Ergebnis eines integralen Befreiungskampfes: »Die Iglesia Filipina Independiente wurde durch das Volk unseres Landes gegründet. Sie ist das Ergebnis ihrer Sehnsucht nach religiöser, politischer und sozialer Freiheit. Ich war nur ein Instrument, durch das diese Sehnsucht sich ausdrücken konnte.« (Scott 1987: 40f.) Die Geschichte der Befreiung ist theologisch immer auch eine Geschichte des Heils der Menschen, denn wo um Würde gekämpft wird, ist Gottes Reich gegenwärtig. »Die Kirche – so der Befreiungstheologe Ignacio Ellacuría – ist Sakrament der Befreiung und muss als Befreiungssakrament handeln.« (Ellacuría 1996: 761) Die Befreiung ist die geschichtlich-konkrete Gestalt der Erlösung.

Isabelo de los Reyes widmete sich nicht nur politischen Aktivitäten, sondern verfasste auch eine Fülle von spiritueller Literatur, in der er das Anliegen einer philippinischen Kirche mit einer befreienden Spiritualität verband, denn das Volk musste auch von der spirituellen Kolonialisierung befreit werden. So schuf er ein Messbuch, einen Katechismus sowie einen Kalender, der die Opfer der Revolution in Erinnerung hält. Der philippinische Theologe Feorillo Demetrio III. nennt Isabelo de los Reyes einen »Vorläufer der philippinischen Theologie«, denn mit seiner Kenntnis des Marxismus, seinem unmittelbaren Engagement in der Arbeiterbewegung und in der Revolution sowie mit seinem anhaltenden Interesse an der Theologie hat er eine Grundlage für weitere theologische Diskurse für eine philippinische kontextuelle Theologie geschaffen (Demetrio 2012: 913).

Ihren kräftigsten Ausdruck findet diese befreiende Spiritualität in einem Bild (siehe nächste Seite), das zwar an traditionelle Mariendarstellungen erinnert und doch ganz anders ist (Segbers 2018b). Es geht auf einen Traum zurück, den Gregorio Aglipay überliefert hat: Während der Revolutionswirren sah der Revolutionsführer Andrés Bonifacio (1863-1897) bei einem Aufenthalt in Balintawak im August 1896 im Traum eine Mutter mit Kind, gekleidet wie die Landarbeiter und die Revolutionäre und mit einem Bolo, der Machete der Bauern. Das Kind rief »Freiheit! Freiheit!« Die Frau warnte die Revolutionäre im Traum vor einem Angriff auf die spanischen Truppen. Die Guerilleros achteten auf den Traum und wurden alle gerettet.

Doch anders als das verehrte Jesuskind, das die Spanier mit der Rüstung eines Konquistadoren und mit den Herrschaftsinsignien des Globus in der Hand ausgestattet haben, trägt hier das Kind die Insignien der Landarbeiter: den



Unsere Liebe Frau von Balintawak mit dem Jesuskind als Revolutionär (Foto: Franz Segbers)

Bolo und den Hut, das das Kind als Freiheitskämpfer der Katipunan zu erkennen gibt.[6] Das Volk hat den Niño, das Jesuskind der Kolonialherren, zu einem der Seinen gemacht: Das Jesuskind ist der Katipuñero, der gegen Unterdrückung, Gewalt und Zerstörung kämpft und das Volk auf dem Weg in die Frei-

[6] Katipunan: Geheimbund 1892 von Andrés Bonifacio mit dem Ziel der Befreiung von der spanischen Kolonialmacht gegründet. Später kämpfte der Katipunan gegen die Kolonialmacht USA.

heit führt. Es ist ein Hoffnungsbild von einem Leben, in dem die Filipinos in Freiheit leben können und das Land besitzen. Und unten in der Mitte zu Füßen des Katipuñerokindes mit der Freiheitsfahne, wie sie traditionell als die Siegesfahne des auferstandenen Christus bekannt ist, leuchtet ein Zeichen des Sieges auf: Eine Blüte öffnet sich und ein neues Leben in Freiheit kann beginnen.

In der Gründungsphase hatte es die IFI mit zwei Gegnern zu tun: Sie galt als Zentrum des antiimperialistischen Widerstandes gegen die US-Kolonialmacht. Deshalb setzten die US-Behörden alles daran, die IFI als einzig greifbares Ergebnis der niedergerungenen Revolution zu schwächen. Als die US-Behörden 1907 das Verbot verhängten, die Nationalhymne zu singen und die philippinische Fahne zu zeigen, hielt Aglipay die Priester an, gegen diese Verbote durch das Tragen von Messgewändern in den Farben der Nationalflagge und das Singen der Nationalhymne in der Messe zu protestieren. Da die US-Kolonialbehörden sogar die öffentliche Verwendung des Wortes »independent/unabhängig« verboten haben, war Vorsicht für eine Kirche geboten, die sogar das Wort *independent* (unabhängig) in ihrem Namen trägt (Gealogo 2017: 260). Das Ley Bandolerismo von 1905 machte jede antiimperialistische Betätigung per Gesetz zu einem kriminellen Vergehen, das mit Gefängnis oder Tod bestraft werden konnte. Deshalb war die IFI bemüht, sich in der Öffentlichkeit als eine Kirche zu präsentieren, die ihr Recht auf Religionsfreiheit wahrnimmt, um nicht als politische oder antiamerikanische Organisation verdächtigt zu werden.[7]

Auch die römisch-katholische Kirche hatte ihre Gründe, die IFI zu bekämpfen. Nach der Vertreibung der spanischen Bischöfe hat die römisch-katholische Kirche sogleich US-amerikanische Bischöfe – wie Jeremiah J. Harty als Erzbischof in Manila – eingesetzt. Sie stand abermals auf der Seite der neuen Kolonialmacht und strengte einen Prozess zur Rückgabe der im Zuge der Revolution besetzten kirchlichen Besitztümer und Ländereien an.[8] Der Oberste Gerichtshof entschied im Jahr 1906, dass die IFI diese Kirchen unrechtmäßig übernommen habe und diese an Rom zurückzugeben seien. Diese Gerichtsentscheidung war ein Schlag gegen die IFI, die unter Aglipays Führung die einzig noch existierende antiimperialistische Kraft im Lande war. Die IFI war bereits seit ihrer Gründung eine Kirche der Armen. Durch das Vorgehen der römisch-katholischen Kirche und der USA wurde sie nun auch zu einer armen Kirche der Armen, die nun auch noch all ihrer Kirchengebäude verlustig ging. Gottesdienste konnten jetzt nicht mehr in den prächtigen Kolonialkirchen ge-

---

[7] Vgl. die Debatte dazu: Hermann 2014: 554; Hermann 2016: 105-108 und Gealogo 2017: 126f.

[8] Die Landkonzentration in den Händen der Orden und das Problem der landlosen Bauern war ein Hauptproblem. Die Revolution von 1896 hat eine Landreform und Landverteilung eingeleitet, die von den USA rückgängig gemacht wurde.

feiert werden, die das Volk unter Zwangsarbeit erbaut hatte, sondern unter Palmendächern.

Die Kirche blieb Teil des progressiven Sektors. So trat Aglipay als Obispo Máximo zur ersten Präsidentschaftswahl im Jahr 1935 auf einer gemeinsamen Liste mit Norberto Nabong von der Kommunistischen Partei als Gegenkandidat gegen die von den Amerikanern unterstützte einheimische Elite an. Zu den zentralen Forderungen der Wahlkampagne gehörten u.a. die Rechte der Arbeiter und Landarbeiter, eine Landreform und die Überführung der Industrie in Staatsbesitz und eine vollständige Kontrolle des nationalen Reichtums (Gealogo 2017: 259f.). Diese Forderungen zielten auf eine politische und wirtschaftliche Unabhängigkeit von den USA. Mit dieser Kampagne forderte Aglipay den amerikanischen Imperialismus heraus und fand breite Unterstützung bei den Arbeitern und Landarbeitern. Große Teile seiner Unterstützer schlossen sich später den sozialistischen und kommunistischen Parteien, Gewerkschaften und Bauernverbänden an.

Nach 1947 fand die IFI Anschluss an die Ökumene und wurde 1958 Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen, und seit 1965 steht sie in voller Kirchengemeinschaft mit den alt-katholischen Kirchen. Sie zählt heute zwischen vier und sieben Millionen Mitglieder in über 33 Bistümern mit über siebenhundert Priesterinnen und Priester und ist damit die größte Kirche Asiens, die im Ökumenischen Rat der Kirchen vertreten ist.

Die unvollendete Revolution für Würde und Freiheit

Für Obispo Máximo Tomas A. Millamena (1999-2005) ist angesichts der neoliberalen imperialistischen Globalisierung die Erinnerung an die Ursprünge der Kirche im Kampf um Würde und Freiheit eine bleibende Verpflichtung:

»Die Geburt der Iglesia Filipina Independiente oder der Filipino Kirche ist die durch den harten Kampf der militanten Bewegung, der Unión Obrera Democrática, realisierte Vision unserer Vorväter. Heute setzt sie diese Vision als Missionarin, als Pilgerin und als eine Kirche fort, die sich für die Armen, Unterdrückten und Ausgebeuteten der Philippinischen Kirche einsetzt.«

(Zit. in: Segbers/Smit 2010: 22)

Die IFI ist ein historisches Beispiel für eine politisch verhängnisvolle Verquickung von römischem Zentralismus und Imperialismus im Namen einer imperialen Katholizität (Segbers 2009; Segbers 2018a). In einem Konsultationsprozess über Katholizität und Globalisierung in den Jahren 2014 bis 2016 haben die IFI und die altkatholischen Kirchen gemeinsam mit der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des ÖRK die Erfahrungen mit dieser Verquickung von Imperialismus und imperialer Katholizität auf den Begriff einer befreienden und

postkolonialen Katholizität gebracht: »Auf den Philippinen wurde der Begriff Katholizität historisch von den Kolonisatoren der Vergangenheit missbraucht, als sie Kriege gegen das Volk führten. Heute haben die Christen die befreiende Kraft der Katholizität wiederentdeckt.« (Statement 2017: 276)

Auch heute geht der Befreiungskampf weiter (Segbers 2018b). Während einer Konferenz über Menschenrechtsverletzungen bekam Bischof Alberto Ramento Anfang September 2006 auf sein Handy eine SMS mit der Meldung: »Wir werden dich umlegen, aber nicht mit einer Pistolenkugel.« Bischof Ramento reagierte entschlossen: »Ich weiß, dass sie mich bald umbringen wollen. Aber ich werde in meiner Verpflichtung gegenüber Gott und in meinem Dienst an den Menschen nicht nachlassen.« Am 6. Oktober 2006 wurde er ermordet. Er ist der Gründung seiner Kirche treu geblieben, denn er wurde getötet, weil er streikende Zuckerrohrarbeiter unterstützte. Auf der Trauerfeier für Bischof Ramento hat Obispo Máximo Millamena diesen Tod in den langen Kampf um Befreiung und um Würde eingeordnet:

»Die gegenwärtige Situation sagt uns, dass wir unsere Mission nicht inkarnieren können, ohne gegen die unmenschlichen Strukturen der Gesellschaft zu protestieren, und ohne Solidarität mit den Armen, Bedrängten und Unterdrückten in unserem Land. Unsere Solidarität mit den kämpfenden Armen unseres Landes ist für uns wie der Weihrauch, den wir vor dem Altar Gottes darbringen. Wenn sogar unsere Propheten verfolgt werden und unsere Priester zu Tode gebracht werden, wird die Iglesia Filipina Independiente niemals im Glauben schwanken und wird fortfahren das Evangelium des Reiches Gottes zu verkünden.« (Segbers/Smit 2010: 34)

Literatur

Anderson, Benedict (2013): The Age of Globalization. Anarchists and the Anticolonial Imagination, London/New York.

Bragado, Erlinda (2002): Sukimátem: Isabelo de los Reyes Revisited, in: Philippine Studies, Vol. 50, No. 1, S. 50-74.

Demetrio III., Feorillo Petronilo (2012): Don Isabelo des los Reyes (1864-1938): Forerunner of Filipino Theology, in: Philippina Sacra, University of Santo Tomas, Manila, Bd. XLVII, No. 142, S. 883-916.

Ellacuría, Ignacio (1996): Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament, in: Ignacio Ellacuria/Jon Sobrino (Hrsg.): Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Luzern, S. 761-799.

Gealogo, Francis A. (2017): History, Globalization and Catholicity: A View from the Philippines, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift IKZ, October 107. Jg., p. 267-264.

Hermann, Adrian (2013): Transregional Contacts Between Independent Catholic Churches in Asia Around 1900: The Case of the Iglesia Filipina Independiente and the

Independent Catholics of Ceylon, in: Burlacioiu, Ciprian/Hermann, Adrian (Hrsg.), Veränderte Landschaften. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums. Festschrift für Klaus Koschorke zum 65. Geburtstag, Wiesbaden, S. 139-150.

Hermann, Adrian (2014): The Early Periodicals of the Iglesia Filipina Independiente (1903-1904) and the Emergence of a Transregional and Transcontinental Indigenous-Christian Public Sphere, in: Philippine Studies. Historical and Ethnographic Viewpoints 62/3-4, pp. 549-565.

Hermann, Adrian (2016): Publicing Independence: The Filipino *Ilustrado* Isabelo de los Reyes and the »Iglesia Filipina Independiente« in a Colonial Public Sphere, in: The Journal of World Christianity, Vol. 6, No. 1, pp. 99-122.

Houtard, François (1986): Einleitung: Marxistische Analyse und christlicher Glauben, in: Otto Maduro, Religion und gesellschaftliche Auseinandersetzung, Freiburg, S. 9-22.

Koschorke, Klaus (Hrsg.) (2016): Dokumente zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika). Documents on the History of Christianity in Asia, Africa and Latin America, Wiesbaden.

Revollido, Eleuterio J. (2009): The interplay of Nationalismus and Ecumenism in the Ministry of the Nine Supreme Bishops of the IFI: 1902-2002, Ph.D.diss. University of Santo Tomas, Manila.

Richardson, Jim (2005): Academic Anarchy, in: Benedict Anderson (2005), Under Three Flags: Anarchism and the anti-colonial imagination (London and New York: Verso, 2005) published in the Journal of Contemporary Asia, Vol. 36, No. 4 (2006), pp. 532-44 [copyright Taylor & Francis], available online at: http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00472330680000331.

San Juan, David Michael: Nationalism to and/or Socialism in the Philippines: Marx, Isabelo de los Reyes, Juan Feleo, and the »The Internationale«, in: https://www.academia.edu/8468564/Nationalism_to_and_or_Socialism_in_the_Philippines_Marx_Isabelo_De_Los_Reyes_Juan_Feleo_and_The_Internationale.

Schumacher, John N. (1981): Revolutionary Clergy. The Filipino Clergy and the Nationalist Movement 1850-1903, Manila.

Scott, William Henry (1987): Aglipay Before Aglipayanism, Quezon City: National Priest Organization.

Scott, William Henry (1992): The Union Obrera Democratica: First Filipino Labor Union, Quezon City.

Segbers, Franz/Smit, Peter-Ben (2010): Katholisch in Zeiten der Globalisierung. Erinnerung an den Märtyrerbischof Alberto Ramento, den Bischof der Arbeiter und Bauern, Luzern.

Segbers, Franz (1988a): Eine freie Kirche auf den freien Philippinen. Zur Entstehung der Philippinisch Unabhängigen Kirche, in: H. Steinkamp/M. Estor u.a. (Hrsg.), Die Zeichen der Zeit. Lernorte einer nachkonziliaren Sozialethik. Wilhelm Dreier zum 60. Geburtstag. Mit einem Grußwort von Joseph Kardinal Höffner, Münster, S. 198-217.

Segbers, Franz (1988b): Die Philippinisch Unabhängige Kirche. Ein Beitrag zum Verhältnis von Ekklesiologie und Befreiungspraxis der Kirche, in: Ökumenische Rundschau 37/1988, S. 352-362.

Segbers, Franz (2009): »... bis ans Ende der Erde« (Apg. 1,8). Imperium, Globalisierung und die Wiederentdeckung der Katholizität der Kirchen, in: Marlene Crüsemann/

Carsten Jochum-Bortfeld (Hrsg.), Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh, S. 241-259.

Segbers, Franz (2018a): Globalisierung und die befreiende Katholizität der Kirchen, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Heft 2 (im Erscheinen).

Segbers, Franz (2018b): Die Iglesia Filipina Independiente. Geboren aus dem Kampf um Würde und Freiheit. Die Jungfrau von Balintawak, in: Rainer Werning/Jörg Schwieger (Hrsg.), Handbuch Philippinen. Gesellschaft, Politik Wirtschaft, 6. erw. Aufl., Berlin (im Erscheinen).

Segbers, Franz (2018c): Fetisch und Götzendienst. Die Befreiungstheologen haben das marxistische Denken erneuert, in: Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft, Berlin, Heft 1/2018, S. 27-31.

Smit, Peter Ben (2011): The Old Catholic and the Philippine Independent Ecclesiologies in History. The Catholic Church in Every Place, Leiden.

Statement (2017): Catholicity as Witness to God's Justice and Peace in a Globalized World. Statement of the Conference »The Pilgrimage of Justice and Peace. An Ongoing Conversation on Catholicity and Globalization«, Tagaytay/Philippines, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift IKZ, Oktober 107. Jg., p. 275-279.

Whittmore, Lewis Bliss (1961): Struggle for Freedom. The Philippine Independent Church, Greenwich.

Michael Löwy

Der Marxismus der Theologie der Befreiung

Die Theologie der Befreiung[1] besteht zunächst aus einer Anzahl von Schriften, die seit 1971 von Leuten wie Gustavo Gutiérrez (Peru), Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo und Clodovis Boff (Brasilien), Jon Sobrino, Ignácio Ellacuría (El Salvador), Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz (Chile), Pablo Richard (Chile, Costa Rica), José Míguez Bonino, Juan Carlos Scannone (Argentinien), Enrique Dussel (Argentinien, Mexiko), Juan-Luis Segundo (Uruguay), um nur einige der bekanntesten zu nennen, verfasst wurden.

Doch dieser Bestand an Texten ist Ausdruck einer breiten *gesellschaftlichen Bewegung*, die seit Beginn der 1960er-Jahre, also deutlich vor den neuen Werken der Theologie, auf den Plan trat. Diese Bewegung umfasste bedeutende Teile der Kirche (Priester, Ordensgemeinschaften, Bischöfe), Laienbewegungen (Katholische Aktion, christliche studierende Jugend, christliche Arbeiterjugend), Pastoralkommissionen, die im Volk verankert waren (Arbeiterpastoral, Landpastoral, Stadtpastoral) und die kirchlichen Basisgemeinden. Ohne die Praxis dieser gesellschaftlichen Bewegung – die man *Christentum der Befreiung* nennen könnte – kann man so bedeutende gesellschaftliche und historische Phänomene der letzten Jahrzehnte in Lateinamerika wie das Erstarken der Revolution in Mittelamerika (Nicaragua, El Salvador) oder das Entstehen einer neuen Arbeiter- und Landarbeiterbewegung in Brasilien (die Arbeiterpartei, die Landlosenbewegung usw.) nicht verstehen (vgl. Löwy 1998).

Die Entdeckung des Marxismus vonseiten der fortschrittlichen Christen und der Theologie der Befreiung war keine rein intellektuelle oder akademische Angelegenheit. Ausgangspunkt hierbei war eine unleugbare gesellschaftliche Tatsache, eine große Volksmassen betreffende und brutale Realität in Lateinamerika: die Armut. Eine Reihe von Gläubigen entschied sich für den Marxismus, weil er die am meisten systematische, in sich stimmige und umfassende Erklärung der Ursachen dieser Armut zu bieten schien und weil er der einzige Lösungsvorschlag war, der radikal genug war, um die Armut beseitigen zu wollen. Um die Armut effektiv zu bekämpfen, muss man deren Ursachen verstehen. In diesem Sinne hat der brasilianische Erzbischof Dom Hélder Câmara gesagt: »Solange ich die Leute darum bat, den Armen zu helfen, nannte

[1] Für an diesem Thema stärker Interessierte sei verwiesen auf das Einführungsbändchen Kern 2013.

man mich einen Heiligen. Doch als ich die Frage stellte, warum es so viel Armut gebe, hielt man mich für einen Kommunisten ...«

Es ist nicht leicht, einen Gesamtüberblick der Haltung der Theologie der Befreiung gegenüber dem Marxismus zu bieten. Auf der einen Seite stößt man hier auf eine sehr große Vielfalt von Einstellungen – sie reichen von der klugen Verwendung einiger Elemente bis hin zur umfassenden Synthese (wie zum Beispiel in der Strömung »Christen für den Sozialismus«) –, auf der anderen Seite hat sich zwischen der radikaleren Einstellung im Zeitraum von 1968 bis 1980 und der heutigen, nach der Kritik vonseiten Roms, aber auch nach den Entwicklungen in Osteuropa seit 1989, zurückhaltenderen Position ein Wandel vollzogen. Doch ausgehend von den Werken der Theologen, die für die Theologie der Befreiung am meisten repräsentativ sind, und von bestimmten Dokumenten von Bischöfen kann man einige gemeinsame Bezugspunkte ausmachen (vgl. Dussel 1982; Petitdemange 1985). Einige (von Louis Althusser beeinflusste) lateinamerikanische Theologen beziehen sich einfach auf den Marxismus als eine (oder *die*) Sozialwissenschaft, von der man im streng instrumentellen Sinne Gebrauch macht, um die lateinamerikanische Wirklichkeit besser zu verstehen. Eine solche Definition ist zu weit und zugleich zu eng. Zu weit, weil der Marxismus nicht die einzige Sozialwissenschaft ist. Zu eng, weil der Marxismus nicht nur eine Wissenschaft ist: Er stützt sich auf eine praktische Option, die nicht nur darauf abzielt, die Welt zu verstehen, sondern auch darauf, sie zu verändern. In Wahrheit ist das Interesse (viele Autoren sprechen von der »Faszination«) der Befreiungstheologen am Marxismus umfassender und tiefgründiger, als man aufgrund der Übernahme einiger Begriffe zu wissenschaftlichen Zwecken meinen könnte. Es betrifft ebenso die Werte des Marxismus, seine ethisch-politischen Optionen und seine Vorwegnahme einer *Utopie* für die Zukunft. Es ist Gustavo Gutiérrez, der uns hierzu die schärfsten Einsichten bietet und unterstreicht, dass sich der Marxismus nicht darauf beschränkt, eine wissenschaftliche Analyse vorzuschlagen, sondern dass er auch eine utopische Sehnsucht nach gesellschaftlicher Veränderung beinhaltet. Er kritisiert die wissenschaftliche Sichtweise eines Althusser folgendermaßen: »Jedoch hindern die Starrheit seiner Position und die Tatsache, dass er jedes utopische Element in den Bereich der Ideologie verweist, Althusser daran, die eigentliche Einheit in Marx' Werk zu sehen und – damit verbunden – seine Fähigkeit, eine radikale und permanente revolutionäre Praxis zu inspirieren, adäquat zu verstehen.« (Gutiérrez 1992: 300)[2]

---

[2] Es stimmt, dass sich Gutiérrez seit 1984 und nach der Kritik des Vatikan auf weniger angreifbare Positionen zurückgezogen zu haben scheint und das Verhältnis zum Marxismus auf eine Begegnung zwischen der Theologie und den Sozialwissenschaften reduziert hat (vgl. Gutiérrez 1985).

Welche marxistischen Quellen dienen den Befreiungstheologen als Inspiration? Ihre Kenntnis der Marx'schen Schriften ist von Fall zu Fall sehr unterschiedlich. Enrique Dussel ist ohne Zweifel derjenige unter ihnen, der das Werk von Marx am intensivsten studiert hat. Er hat darüber eine Reihe von Büchern veröffentlicht, die von einer beeindruckenden Gelehrsamkeit und Originalität zeugen (Dussel 1985; 1988; 1993). Doch man findet auch direkte Bezugnahmen auf Marx bei Gutiérrez, bei den Brüdern Boff, bei Hugo Assmann und etlichen anderen.

Auf der anderen Seite zeigen sie wenig Interesse am Marxismus der sowjetischen Handbücher, am »Diamat«, oder auch am Marxismus der lateinamerikanischen kommunistischen Parteien. Es ist eher der »westliche Marxismus« – der manchmal in ihren Schriften »Neomarxismus« genannt wird –, der eine Anziehungskraft auf sie ausübt. Ernst Bloch ist der innerhalb des großen Standardwerkes von Gustavo Gutiérrez (1992) am meisten zitierte marxistische Autor. Man findet darin auch Bezugnahmen auf Louis Althusser, Herbert Marcuse, Georg Lukács, Henri Lefébvre, Lucien Goldmann und Ernest Mandel.[3]

Doch diese Bezugnahmen auf europäische Autoren sind weniger bedeutsam als die lateinamerikanischen. Der peruanische Denker José Carlos Mariategui, Quelle eines originellen Marxismus, der aus indio-amerikanischer Inspiration schöpft; die kubanische Revolution, die innerhalb der Geschichte Lateinamerikas einen entscheidenden Wendepunkt darstellt; und schließlich die Dependenztheorie, eine Kritik des abhängigen Kapitalismus, die von Fernando Henrique Cardoso, André Gunder Frank, Theotônio dos Santos und Anibal Quijano (sie werden allesamt in Gutiérrez' Buch mehrfach erwähnt) entwickelt wurde.[4]

Die Theologen der Befreiung – und die »Christen der Befreiung« im weiteren Sinne – beschränken sich nicht darauf, die bestehenden marxistischen Quellen zu benutzen. Sie sollten auch, im Lichte ihrer religiösen Kultur, aber auch ihrer sozialen Erfahrung, bestimmte grundlegende Themen des Marxismus erneuern und neu formulieren. In diesem Sinne kann man sie als »Neomarxisten« betrachten, das heißt als Erneuerer, die dem marxistischen Denken eine neue Wendung geben und es mit ungewöhnlichen Perspektiven oder originellen Beiträgen bereichern.

Ein schlagendes Beispiel hierfür ist die Benutzung des Begriffs des *Armen* neben den »klassischen« Ausdrücken »Arbeiter« oder »Proletarier«. Die Sorge

---

[3] Samuel Silva Gotay hat in dem bemerkenswerten Werk, das er dem revolutionären Christentum in Lateinamerika widmete, die marxistischen Autoren aufgezählt, auf die die Theologie der Befreiung Bezug nimmt: Goldmann, Garaudy, Schaff, Kolakowski, Lukács, Gramsci, Lombardo-Radice, Luporini, Sanchez Vasquez, Mandel, Fanon und die *Monthly Review* (Silva Gotay 1985).

[4] Zum Rückgriff der Befreiungstheologen auf die Dependenztheorie vgl. Bordin 1987, Kapitel 6, und Silva Gotay 1985: 192-197.

um die Armen ist eine Jahrtausende alte Tradition der Kirche, die bis zu den Quellen der Evangelientexte des Christentums zurückreicht. Die lateinamerikanischen Theologen ordnen sich in diese Tradition ein, die ihnen als ständiger Bezugspunkt und ständige Inspiration dient. Doch in einem ganz entscheidenden Punkt vollziehen sie einen tiefgehenden Bruch mit der Vergangenheit: Für sie sind die Armen nicht länger im Wesentlichen Gegenstand der liebenden Fürsorge, sondern vielmehr die Subjekte ihrer eigenen Befreiung. Die Hilfe oder die Unterstützung im paternalistischen Sinne weicht einer Haltung der Solidarität mit dem Kampf der Armen um ihre eigene, von ihnen selbst vorangetriebene Emanzipation. Genau hier stellt sich die Verbindung zum wahrhaft grundlegenden Prinzip des Marxismus ein, demzufolge »die Emanzipation der Arbeiter das Werk der Arbeiter selbst« sein wird. Diese Veränderung ist möglicherweise die wichtigste und folgenreichste politische Neuerung, die die Befreiungstheologen zur Sozialllehre der Kirche beigesteuert haben. Sie sollte denn auch die größten Konsequenzen im Bereich der gesellschaftlichen Praxis haben.

Gewisse Marxisten würden sicherlich diese Art und Weise kritisieren, den »materialistischen« Begriff des Proletariats durch eine vage, emotionale und ungenaue Kategorie zu ersetzen. In Wahrheit entspricht dieser Ausdruck der lateinamerikanischen Situation, wo man sowohl in den Städten als auch auf dem Land eine riesige Masse von Armen vorfindet – Arbeitslose, Quasi-Arbeitslose, Saisonarbeiter, fliegende Händler, Marginalisierte, Prostituierte usw. –, die allesamt vom »formalen« Produktionssystem ausgeschlossen sind. Die marxistischen christlichen Gewerkschafter El Salvadors haben einen Ausdruck geprägt, der sich auf alle unterdrückten und ausgebeuteten Bevölkerungsteile insgesamt bezieht: das *Pobretariat* (von *pobre* = arm). Man muss betonen, dass die Mehrzahl dieser Armen – wie übrigens auch die Mehrzahl der Mitglieder der kirchlichen Basisgemeinden – *Frauen* sind.

Ein anderer Aspekt der Theologie der Befreiung, durch den sie sich vom Marxismus unterscheidet, ist die *moralische Kritik des Kapitalismus*. Das Christentum der Befreiung, dessen Inspiration zuallererst religiöser und ethischer Natur ist, zeichnet sich durch einen viel radikaleren, unbeugsameren und kategorischen – weil von moralischer Ablehnung getragenen – Antikapitalismus aus als die kommunistischen – aus dem stalinistischen Modell hervorgegangenen – Parteien des Kontinents, die noch an die progressiven Tugenden der industriellen Bourgeoisie und an die »antifeudale« historische Rolle der industriellen (kapitalistischen) Entwicklung glauben. Es genügt ein Beispiel, um dieses Paradox zu veranschaulichen. Die brasilianische kommunistische Partei erklärte in den Beschlüssen ihres VI. Kongresses (1967), dass »die Vergesellschaftung der Produktionsmittel nicht dem aktuellen Stand des Widerspruchs zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen entspricht«.

Anders gesagt: Der industrielle Kapitalismus muss zuerst die Wirtschaft voranbringen und das Land modernisieren, bevor sich die Frage des Sozialismus überhaupt stellen kann. Die Bischöfe und Ordensoberen der Region Zentralwesten Brasiliens hingegen veröffentlichten im Jahr 1973 ein Dokument unter dem Titel *Marginalisation eines Volkes: Aufschrei der Kirche*, das zu folgender Schlussfolgerung kam:

»Der Kapitalismus muss überwunden werden. Er ist das größte Übel, die gehäufte Sünde, die verdorbene Wurzel, der Baum, dessen bekannte Früchte heißen: Armut, Hunger, Leid, Tod der großen Mehrzahl. Daher muss der Privatbesitz der Produktionsmittel (Fabriken, Land, Handel, Banken, Kreditquellen) überwunden werden.« (Bispos do Centro-Oueste 1974: 1019-1020)

Wie man anhand dieses Dokuments – und anhand vieler anderer, die aus der Strömung des Befreiungschristentums hervorgingen – sehen kann, führt die Solidarität mit den Armen zur Verurteilung des Kapitalismus, und diese wiederum führt zum Streben nach dem Sozialismus.

Die christlichen Sozialisten haben sich dank der ethischen Radikalität ihres Antikapitalismus oftmals als sensibler für die sozialen Katastrophen erwiesen, die aus der »real existierenden Moderne« in Lateinamerika und aus der Logik der »Entwicklung der Unterentwicklung« (um einen bekannten Ausdruck von André Gunder Frank aufzugreifen) hervorgehen, als viele Marxisten, die sich im Netz einer rein ökonomischen »desarrollistischen«, das heißt entwicklungsideologischen Logik verfangen hatten. So hat zum Beispiel der »orthodoxe« marxistische Ethnologe Otavio Guilherme Velho die progressive brasilianische Kirche heftig dafür kritisiert, dass sie »den Kapitalismus als ein absolutes Übel betrachtet« und sich der kapitalistischen Veränderung der Landwirtschaft, einer Säule des Fortschritts, im Namen von vorkapitalistischen Traditionen und Ideologien des Bauerntums widersetzt haben (Velho 1982: 125-126).

Seit Ende der Siebzigerjahre spielt ein weiteres Thema eine zunehmend bedeutende Rolle in der marxistischen Reflexion gewisser christlicher Denker: *die Wahlverwandtschaft zwischen dem biblischen Kampf gegen die Götzen und die marxistische Kritik am Fetischismus der Ware*. Die Verbindung von beidem innerhalb der Theologie der Befreiung wurde weitgehend dadurch erleichtert, dass Marx selbst oftmals im Zusammenhang seiner Kritik des Kapitalismus biblische Bilder und Begriffe benutzt hat.

Baal, das Goldene Kalb, Mammon, Moloch sind einige der »theologischen Metaphern«, von denen Marx im »Kapital« und anderen ökonomischen Schriften großzügig Gebrauch macht, um in einer direkt von den alttestamentlichen Propheten inspirierten Sprache den Geist des Kapitalismus als Götzendienst des Geldes, der Ware, des Profits, des Marktes oder des Kapitals selbst zu entlarven. Die Börse wird oft als »Baalstempel« oder »Mammon« bezeichnet. Der wichtigste Begriff der Marx'schen Kritik am Kapitalismus ist eben-

falls eine »theologische Metapher«, die sich auf den Götzendienst bezieht: *der Fetischismus*.

Diese – und andere, ähnliche – »theologisch-metaphorischen« Elemente der Marx'schen Kritik des Kapitalismus sind etlichen Befreiungstheologen geläufig, die keine Scheu haben, sich in ihren Schriften darauf zu beziehen. Eine detaillierte Analyse dieser »Metaphern« findet man in Enrique Dussels Buch aus dem Jahr 1993. Es ist eine tiefgründige philosophische Studie der Marx'schen Theorie des Fetischismus aus der Perspektive des Christentums der Befreiung.

Die Kritik am bestehenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Herrschaftssystem in Lateinamerika als eine Art des Götzendienstes wurde zum ersten Mal in einem Sammelband des Departamento Ecumenico de Investigaciones (DEI) in San José (Costa Rica) formuliert. Er wurde auf Deutsch unter dem Titel *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott* (Assmann u.a. 1984) veröffentlicht[5] und hat eine beachtliche Resonanz erfahren. Das Original erschien im Jahr 1980 und wurde dann in sieben Sprachen übersetzt. Der gemeinsame Gesichtspunt der fünf Autoren – Hugo Assmann, Franz Hinkelammert, Jorge Pixley, Rablo Richard und Jon Sobrino – wird in der Einleitung explizit dargelegt. Es handelt sich um einen entschiedenen Bruch mit der konservativen und rückwärtsgewandten Tradition der Kirche, die seit Jahrhunderten den Atheismus – deren moderne Gestalt der Marxismus war – für den Erzfeind des Christentums hielt:

»Die zentrale Frage heute in Lateinamerika ist nicht die Frage des *Atheismus*, das ontologische Problem, ob Gott existiert oder nicht. [...] Die zentrale Frage ist der *Götzendienst* als die Verehrung der falschen Götter des Systems der Unterdrückung. [...] Jedes System der Unterdrückung zeichnet sich genau dadurch aus, dass es Götter schafft und Götzen hervorbringt, die Unterdrückung und Lebensfeindschaft heiligen. [...] Die Suche nach dem wahren Gott in diesem Kampf der Götter führt uns zu der gegen den Götzendienst gerichteten Einsicht über die falschen Götter, über die Fetische, die töten, und ihre religiösen Waffen des Todes. Der Glaube an den befreienden Gott, an den, der sein Antlitz und sein Geheimnis im Kampf der Armen gegen die Unterdrückung offenbar macht, verwirklicht sich notwendigerweise in der Verneinung der falschen Götter und der Abkehr von ihnen. *Der Glaube kehrt sich gegen den Götzendienst*.« (Assmann u.a. 1984: 9-10)

Diese Problematik sollte dann Gegenstand einer vertieften und neu durchdachten Analyse im bemerkenswerten Buch von Hugo Assmann und Franz Hinkelammert, *Götze Markt* (1992), sein. Dieser bedeutende Beitrag ist der erste innerhalb der Geschichte der Theologie der Befreiung, der ausdrücklich

[5] Die deutsche Ausgabe ist allerdings gegenüber dem spanischen Original gekürzt; d. Übers.

dem Kampf gegen das als Götzendienst definierte kapitalistische System gewidmet ist. Die Soziallehre der Kirche hatte meistens nur eine ethische Kritik an der »liberalen« (d.h. kapitalistischen) Ökonomie geübt. Es bedürfe jedoch, so betont Assmann, einer im eigentlichen Sinne theologischen Kritik, die den Kapitalismus als falsche Religion entlarvt. Worin besteht das Wesen des Götzendienstes des Marktes?

Assmann zufolge zeigt sich in der dem ökonomischen Paradigma selbst innewohnenden Theologie und in der alltäglichen fetischistischen Frömmigkeitspraxis die kapitalistische »wirtschaftliche Religion«. Die ausdrücklich religiösen Begriffe, die man in der Literatur des »Christentums des Marktes« findet – zum Beispiel in der Redeweise Ronald Reagans, in den geläufigen religiösen Schriften neokonservativen Zuschnitts oder in den Werken der »Theologen des Unternehmertums« wie Michael Novak –, haben lediglich eine ergänzende Rolle. Die Theologie des Marktes, angefangen von Thomas Malthus bis hin zum letzten Dokument der Weltbank, ist eine fanatische Opfertheologie: Sie fordert von den Armen, ihr Leben auf dem Altar der wirtschaftlichen Götter zu opfern.

Franz Hinkelammert seinerseits analysiert die neue Theologie des US-amerikanischen Imperiums der 1970er- und 80er-Jahre, die stark vom religiösen Fundamentalismus geprägt ist. Dessen Gott ist nichts anderes als die »transzendentalisierte Personifizierung der Marktgesetze«, und sein Kult ersetzt das Mitleid durch das Opfer. Die Vergöttlichung des Marktes schafft einen Gott des Geldes, dessen heilige Losung auf jeder Dollarnote aufgedruckt ist: *In God We Trust* (Assmann/Hinkelammert 1992: 60, 101ff., 147ff.).

Die Forschungsarbeiten des DEI in Costa Rica haben die gesellschaftlich engagierten Christen beeinflusst und eine neue Generation von Befreiungstheologen inspiriert. Zu ihnen gehört zum Beispiel der brasilianische Theologe der jüngeren Generation, Jung Mo Sung (koreanischen Ursprungs), der in seinem Buch *A idolatria do capital e a morte dos pobres* (1989) (»Der Götzendienst des Kapitals und der Tod der Armen«) eine scharfe ethisch-religiöse Kritik des internationalen kapitalistischen Systems bietet, dessen Institutionen – wie etwa der Internationale Währungsfonds oder die Weltbank – durch die unerbittliche Logik der Auslandsverschuldung Millionen von Armen aus der Dritten Welt dazu verdammen, ihr Leben auf dem Altar des Gottes »Weltmarkt« zu opfern. Es handelt sich, wie Jung Mo Sung in seinem späteren Buch, *Teologia e economia* (1994) (»Theologie und Wirtschaft«), betont, wohlgemerkt nicht wie beim alten Götzendienst um einen sichtbaren Altar, sondern um ein System, das im Namen von »objektiven«, »wissenschaftlichen« profanen, ganz klar nicht religiösen Zwängen Menschenopfer fordert.

Was gibt es also an Gemeinsamkeiten und an Unterschieden zwischen der marxistischen Kritik und der Kritik des Christentums der Befreiung am Göt-

zendienst des Marktes? Meiner Meinung nach kann man weder Atheismus im Christentum finden, wie Ernst Bloch gemeint hat, noch eine implizite Theologie bei Marx, wie es der brillante Theologe und Marxologe Enrique Dussel nahelegt (Dussel 1993: 153). Die theologischen Metaphern – wie etwa der Begriff »Fetischismus« – werden bei Marx als Werkzeuge für eine wissenschaftliche Analyse benutzt, während sie innerhalb des Christentums der Befreiung eine im eigentlichen Sinne religiöse Bedeutung haben. Was beiden gemeinsam ist, das ist das moralische Ethos, die prophetische Revolte, die humanistische Empörung angesichts des Götzendienstes des Marktes und – was noch wichtiger ist – die Solidarität mit dessen Opfern.

Die Kritik der kultischen Verehrung des Fetischs Ware war für Marx eine Kritik der kapitalistischen Entfremdung aus der Perspektive des Proletariats und der ausgebeuteten, aber auch revolutionären Klassen. Für die Theologie der Befreiung handelt es sich hierbei um den Kampf zwischen dem wahren Gott des Lebens und den falschen Götzen des Todes. Doch beide ergreifen Partei für die lebendige Arbeit gegen die Verdinglichung, für das Leben der Armen und Unterdrückten gegen die entfremdete Macht toter Gegenstände. Und vor allem engagieren sich nichtgläubige Marxisten und Christen vereint für die gesellschaftliche Emanzipation der Ausgebeuteten, deren Subjekte diese selbst sind.

Aus dem Französischen übersetzt von Bruno Kern

Literatur

Assmann, Hugo u.a. (1984): Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott, Münster.
Assmann, Hugo/Hinkelammert, Franz (1992): Götze Markt, Düsseldorf.
Bispos do Centro-Oueste (1974): Marginalização de um Povo, in: SEDOC 69.
Bloch, Ernst (1980): Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches, Frankfurt a.M.
Bordin, Luigi (1987): Marxismo e teologia da libertação, Rio de Janeiro.
Dussel, Enrique (1982): Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina, in: Cristianismo y sociedad, Nr. 74, Santo Domingo.
Dussel, Enrique (1985): La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse, Mexiko.
Dussel, Enrique (1988): Hacia un Marx definitivo. Un comentario de los Manuscritos del 61-63, Mexiko.
Dussel, Enrique (1993): Las metáforas teologicas de Marx, Estella.
Gutiérrez, Gustavo (1985): Theologie et sciences sociales, in: Théologies de la libération. Documents et debats, Paris.
Gutiérrez, Gustavo (1992): Theologie der Befreiung, 10. Aufl., Mainz.

Kern, Bruno (2013): Theologie der Befreiung, Tübingen.
Löwy, Michael (1998): La Guerre des Dieux. Religion et Politique en Amérique Latine, Paris.
Petitdemange, Guy (1985): Theologie(s) de liberation et marxisme(s), in: Pourquoi la théologie de la libération, Ergänzungsheft zu Nr. 307 der Cahiers de l'actualité religieuse et sociale, Paris.
Silva Gotay, Samuel (1985): O pensamento cristão revolucionario na América Latina e no Caribe, 1969–1973, São Paulo.
Mo Sung, Jung (1989): A idolatria do capital e a morte dos pobres, São Paulo.
Mo Sung, Jung (1994): Teologia e Economia, Petrópolis.
Velho, Otavio Guilherme (1982): Sociedade e Agricultura, Rio de Janeiro.

Nancy Cardoso

Weder Abschrift noch Kopie: Nicht eine weniger[1]

Marxismen in Lateinamerika

»Weder Abschrift noch Kopie!«, sagte José Carlos Mariátegui über den Sozialismus in Peru und das könnte man auch in ganz Lateinamerika sagen: »Damit der Sozialismus in Peru Sozialismus und peruanisch ist, muss er sich mit den indigenen Forderungen solidarisieren. Aber es ist notwendig, den indigenen Kämpfen den Charakter von Klassenkämpfen zu geben.« (Mariátegui 1928)

Mariátegui hatte einen doppelten Anspruch: Lateinamerika mit dem Marxismus zu denken und einen lateinamerikanischen Marxismus zu denken. Ohne auch nur irgendeine Hierarchie zwischen diesen beiden Herausforderungen aufzumachen, bestätigt das Denken Mariáteguis die Bedeutung und Notwendigkeit des Marxismus, um Lateinamerika im Weltsystem zu verstehen, aber ohne es dem unterzuordnen, was er *die direkten Bindungen der revolutionären Hoffnung der Völker* nannte.

Dieses Verständnis der methodologischen Fähigkeit des Marxismus, mehr als im europäischen Kontext entstandener Inhalt und Strategie zu sein, wird erklären, wie wir den Marxismus und seine Widersprüchlichkeiten, Reichweite und Lebendigkeit verstehen. »Der Marxismus in Lateinamerika wurde von zwei gegensätzlichen Spannungen bedroht: der indo-amerikanischen Einmaligkeit und dem Eurozentrismus (…)« (Löwy 1991)

Der Marxismus als eurozentrisches Projekt und Diskurs sowie Ausdruck einer nicht inklusiven Okzidentalität war in den revolutionären Prozessen Lateinamerikas nie unumstritten. Die mechanische Spiegelung der kommunistischen Parteien und der Arbeiterbewegungen offenbarte immer Probleme und Begrenzungen (Lander 2007: 235):

1. Die ausgiebige und sterile lateinamerikanische Debatte über den feudalen oder kapitalistischen Charakter unserer Gesellschaften als mechanistische Übertragung universeller Etappen der historischen Entwicklung und der Abfolge der Produktionsweisen verschlang ganze Generationen von Führern.
2. In der Folge dieser Stufenmodelle beeinflusste und beeinflusst dieses Verständnis bis heute politische Prozesse zur Überwindung des Kapitalismus in Lateinamerika.

[1] »Nicht eine weniger« ist der Slogan der feministischen Bewegungen Lateinamerikas gegen die Femizide.

3. Die zentrale Bedeutung, die man der städtischen Arbeiterklasse zuschrieb, war schon immer eine erzwungene Zuschreibung aufgrund fehlender Lektüre der realen Arbeitsbedingungen, Eigentumsformen und der strukturellen Heterogenität.
4. Diese »auferzwungene« Zentralität machte die indigenen, afro-amerikanischen und anderen traditionellen Bevölkerungen unsichtbar, die sich außerhalb des Kapitalismus befanden, oder sogar anti-kapitalistische Lebensformen hatten; diese Unsichtbarkeit bestimmte die theoretische, analytische und politische Behandlung des strukturellen, historischen und gegenwärtigen Rassismus.
5. Das Zusammenfallen marxistischer Analyse und des Projekts der Modernisierung bestimmte die Konkretisierung und das Verständnis der Klassenstrukturen der Gesellschaften und der Formen des Widerstandes, der Organisation und der Bedeutung der armen Mehrheiten.
6. Der Vorrang der Bedeutung der kapitalistischen Produktionsweise machte die vielen Formen der Reproduktion unsichtbar, indem man sie als sekundäre Fragen behandelte: des »Geschlechts, politischer und kultureller Rechte der indigenen Völker, der Umwelt, der landlosen Bauern, Kooperativen, der Umweltkämpfe, sexueller Diversität« oder auch die Quilombolas (Einwohner von Dörfern in Brasilien, in denen sich Menschen vor der Sklaverei versteckten oder gegen die Sklaverei zur Wehr setzten, M.R.).
7. Was ist die Beziehung zwischen dem Eurozentrismus, dem Ökonomismus und den theologoischen Visionen und diesem Mangel in den Analysen lateinamerikanischer Wirklichkeit?

Diese Fragen entwerten den Marxismus nicht. Er ist bis heute bedeutsames und unentbehrliches Werkzeug der Analyse und der Intervention in die Wirklichkeit. Die Gleichzeitigkeit, Mehrdeutigkeit und das Unbehagen mit dem Eurozentrismus des Marxismus waren die Vektoren, die die Lebendigkeit und die Bedeutung des Denkens von Marx bei uns sicherstellten. Deshalb gibt es unter uns eine andauernde Rückkehr zu den klassischen Texten und ihren Themen, aber auf umgekehrtem Weg: von der Praxis zur Theorie.

»Der zu den Wurzeln zurückgehende Sozialismus« von Fals Borda:

»Wenn wir die Struktur unserer sozialen Werte und ihre Entwicklung von ihren präkolumbianischen Ursprüngen her untersuchen, werden wir mit großer Sicherheit in der Lage sein, die konstitutiven Elemente unseres autochthonen Sozialismus, der Antworten auf die Krisen des gegenwärtigen Kapitalismus geben kann, stärker zu artikulieren, so, wie es früher in Europa war. Daher bevorzugen wir es, unseren Sozialismus als ›zu den Wurzeln zurückgehend‹ und

›ökologisch‹ zu bezeichnen (…) Auf diese Weise respektieren wir die wissenschaftliche Regel der determinierenden Rolle des Kontexts, der wiederum das Ethos des Volkes erfüllt.« (Fals Borda 2008: 21)

Was Fals Borda »ursprüngliche Wurzeln« nennt, die einen Sozialismus ausmachen würden, geht von der Identifikation von sozialen und ökonomischen Formationen von peripheren Gruppen aus, insbesondere von vor-kapitalistischen, die eigene Formen des Lebens haben, eigene Formen des Wissens und der Praxis, des Fühlens und der Reproduktion materiellen Lebens. Historisch isoliert von den nationalen Entwicklungspolitiken und der Modernisierung sind es Widerstandsgruppen, die sich außerhalb des Staates oder gegen den Staat behaupten. Diese durch den Kapitalismus nicht homogenisierten Orte könnten Folgendes anbieten: »Formen der sozialen Organisation, der Regierung und der Kontrolle, von denen zu lernen und das Notwendigste übernehmen zu wäre, um die gegenwärtigen, in Krisen steckenden Institutionen zu stärken, die von der Globalisierung (…) bedroht sind, und um das soziale Gefüge, das wir verloren haben, zu reparieren.« (Fals Borda 2008: 26)

In diesem Sinne wäre das »Verwurzelte« die Option für einen Sozialismus, der schon in die kulturellen, politischen und ökonomischen Sinnhaftigkeiten der originären Völker/Gemeinschaften eingeschrieben ist und nicht die applizierte Mechanik von Parteidoktrinen und Organisationen, die versuchen, ihnen Modelle aufzudrücken.

Der wilde Marx von Jean Tible

Dieser junge Autor schlägt vor, ausgehend von den Kämpfen der Yanomami (ein Volk im Norden Amazoniens und Süden Venezuelas) einen Dialog zwischen Karl Marx und Lateinamerika zu entwerfen: *eine Begegnung zweier unterschiedlicher Welten* (Tible 2009: 1) Seine Untersuchungen, die in die Doktorarbeit *Marx Selvagem* (Tible 2013) mündeten, haben einen doppelten Anspruch: die Möglichkeiten der marxistischen Theorie und der Praxen zu erneuern und deren Begrenzungen zu bestimmen. Tible charakterisiert die historische Erfahrung der Yanomami, in dem er sie mit praktischen »anti-staatlichen« Organisationsformen zusammenführt: Gemeinschaftsformen, genossenschaftlichen Formen oder Räteformen. Auf diese Weise gäbe es eine Ähnlichkeit zwischen den Yanomami und der Pariser Commune oder auch dem Bund der Irokesen. Das könnte eine erste Annäherung zwischen den Kämpfen der Yanomami und Marx sein (Rubbo 2015: 208).

Ausgehend vom Denken von Pierre Clasters und davon, Anthropologie mit dem Marxismus zusammenzudenken, rekonstruiert Tible die Kosmovision der Yanomami und identifiziert die Form eines autochtonen Sozialismus, der mit

Marx ins Gespräch kommt, ohne von ihm abhängig zu sein und auf ihn zu verzichten. Er ist von ihm unabhängig, weil es ein altes Wissen ist, das im Widerstand der Waldvölker gründet; er verzichtet nicht auf ihn, weil er sich in Formen des Kampfes gegen den Kapitalismus, das Agrobusiness und die für Amazonien zerstörerischen Mega-Projekte aktualisiert. Der Antikapitalismus der Yanomami anerkennt »die Existenz zweier gegensätzlicher Wissensformen, von denen eines in einer schamanischen Vision gründet, das das essenzielle Bild *utupë* zu sehen erlaubt, den Hauch *wixia* und das Prinzip der Fruchtbarkeit *në rope* des Waldes und die andere Wissensform – die der Weißen –, die auf ein Denken beschränkt ist, das »in der Warenförmigkeit gründet« (Tible 2009: 6).

Marx bleibt weiter bedeutsam, weil er Theorie von Kämpfen aus entwirft und Instrumente anbietet, *um die konkreten Praktiken derer zu studieren, die dieser Welt widerstehen (Staat und Kapital) und im Kampf andere Formen hervorbringen.* Das Ziel, den Marxismus von seinem Eurozentrismus zu befreien, kann nur von den Völkern ausgehen, die seit Jahrhunderten gegen den Kapitalismus, den Kolonialismus, den Imperialismus kämpfen, und die immer noch außerhalb der hegemonialen Verhältnisse leben und denken.

»Der Marxismus hat immer versucht, eine Universalität durchzusetzen, die in der Entwicklung und Ausbreitung des Kapitalismus verankert ist. Wenn wir aber Marx ausgehend von den Kämpfen denken (…) hört das Universale auf, etwas Gegebenes zu sein, sondern erscheint als das Kollektive, das durch die Verbindung der vielen Kämpfe zu Schaffende.« (Tible 2009: 1)

Den Marxismus korrigieren: der Zapatismus und »eine Welt, in der viele Welten Platz haben«

Die zapatistische Erfahrung in Mexiko war einer der »Orte« der Debatte in Lateinamerika über die Definition des marxistischen oder nicht-marxistischen Charakters des laufenden revolutionären Prozesses. Viele der bäuerlichen und indigenen Bewegungen lassen sich nicht leicht in die klassischen Kategorien des Marxismus einbetten, aber sie können nicht ohne dessen analytische, interpretative und organisatorische Achsen verstanden werden. »Diese Bewegungen, genauer gesagt die zapatistische Bewegung, steht dem Marxismus nicht gegenüber, sondern sieht die Möglichkeit, ihn sowohl praktisch als auch theoretisch zu reintegrieren und sich ihm von ihren eigenen Widersprüchlichkeiten her zu öffnen, die Möglichkeit, dem Marxismus einen uneingeschränkten Charakter der Aktion und der Interpretation zu gewähren (…)« (Tagarelli 2009)

Um zu verstehen, was der Zapatismus heute ist, muss man die mexikanische Revolution von 1910 in Erinnerung rufen und die Debatte im Inneren der marxistischen Kräfte über sie: So hielt die erste Kommunistische Konferenz

Lateinamerikas im Juni 1928 in Buenos Aires den mexikanischen Revolutionsprozess für eine klein-bürgerliche Revolution oder bürgerliche Demokratie. Trotzki stufte die mexikanische Revolution als bonapartistisch ein, d.h. Stärkung des Nationalstaates als versöhnende Instanz der sozialen Klassen; andere betonten den anarcho-liberalen Einfluss des Revolutionärs und Anarchisten Ricardo Flores Magón. In der Periode, die von der Organisation und dem Aufstand der jungen Textilarbeiterklasse bestimmt war (mit mehr als 250 Streiks zwischen 1880 und 1911), waren die indigenen Bauern und deren Verteidigung ihres Landbesitzes und des kommunalen Zusammenlebens die entscheidende Kraft der Revolution. »Diese kommunale Tradition könnte in einer Epoche der Mobilisierung sozialer Bewegungen drei Funktionen übernehmen: als Teil der Unterstützungsstrukturen im revolutionären Kampf zu dienen; das individuelle Verständnis der kollektiven Perspektive anzupassen und als Unterstützung für einen produktiven und sozial überlegenen Übergang zu dienen.« (Nunes 1999: 74)

Diese Analysen und Bewertungen der mexikanischen Geschichte bestimmten die Entwicklung des lateinamerikanischen Marxismus; und über deren Wiederentdeckung durch die Frente de la Liberacion Nacional (1960) und später des Nationalen Zapatistischen Befreiungsheeres (EZLN 1983) verband sich die Fokusstrategie – revolutionäre, avantgardistische Zellen, die sich in einer Region, in der der Staat und das Militär nicht präsent sind, organisieren – mit der ländlich-indigenen Welt von Chiapas.

»Die zapatistische Bewegung (…) entsteht aus ihrer Niederlage, aus einer Niederlage, die ihr durch das Treffen der Pioniere der EZLN mit den indigenen Gemeinschaften bereitet wurde (...) Der Kontakt rief einen kulturellen Schock hervor, der damit endete, sich in eine Dynamik des indigenen Aufstands zu transformieren. D.h., einerseits ist die EZLN eine von den Gemeinschaften Chiapas weit entfernte Organisation, eine Gruppe von Guerilleros, die ideologisch völlig von den spezifischen Notwendigkeiten Indio-Amerikas entfernt ist (…) Hier wurde der Zapatismus nicht mit einer strukturierten Ideologie neu geboren, sondern er konstruierte eine neue Vision der Wirklichkeit von seinem praktischen Ausdruck her: »eine Welt, in der viele Welten Platz haben.« (Tagarelli 2009)

Ohne das gesamte theoretische Instrumentarium des Marxismus, die Bedeutung der Parteien und Gewerkschaften, den Leninismus und die revolutionären Aufgaben der städtischen Kultur und des Proletariats zu entwerten, hat der Zapatismus all das neu zusammengefügt, indem er von einer anderen Artikulationsweise der lokalen Weisheiten mit den emanzipatorischen Zielen ausging, die ja nie eine gute Botschaft waren und von außen kamen. Er ging vielmehr von einer Utopie voller zeitgenössischer und vergangener Motive aus. »Herzlich Willkommen im Unbestimmten« – fasst Subcomandante Mar-

cos zusammen. Der Marxismus muss die Sprache des jeweiligen Ortes, die vielen Sprachen und ihre Wissensformen erlernen sowie ihre schon gewussten Wissen der Produktion und Reproduktion, des Lebens am Rande des Kapitalismus und des Staates, gegen den Kapitalismus und den Staat erlernen.

Hier müsste sich der historische Materialismus doch wohlfühlen wie nirgendwo anders! Die Konkretheit von Geografie und Geschichte versperrte unmittelbare Antworten und forderte in aller Schärfe, die Wirklichkeit nicht von »offenbarten Wahrheiten« aus zu denken und zu bearbeiten, so, als ob es einen »unerbittlichen, notwendigen und vereinheitlichten Prozess für alle Gesellschaften gäbe«, sondern als organische Aufgabe des Volkes für das Volk, der Klasse für die Klasse, des Armen für die Armen selbst. Der Zapatismus hat sein letztes Wort über die revolutionäre Theorie und Praxis noch nicht gesprochen und wird es nie sprechen. Das ist Dialektik!

Das sind Beispiele der Unterschiedlichkeit theoretischer und praktischer Schöpfungen des Marxismus. Die vielen revolutionären Prozesse auf dem Kontinent übten einen kritischen und kreativen Dialog mit dem Marxismus ein. Es gibt viele Gruppen, die sich durch die Suche nach einem gemeinschaftlichen Sozialismus ausdrücken, im *Bien Vivir* oder im *Sumak Kawsay*. Es handelt sich dabei nicht um einen Sprung zurück in die Vergangenheit, sondern um die Ermöglichung eines komplexen Dialogs zwischen dem Vergangenen und dem Neuen, zwischen dem Vorher und dem Jetzt, in dem sich befreiende Traditionen und Praktiken treffen.

Die Theologie von sich selbst befreien: Theologie der Befreiung (TdB) und Marxismus

Hier können wir auch die Theologie der Befreiung als eine der Anwendungen im marxistischen Prozess verorten. Es gibt eine umfangreiche Literatur über das Thema und – viel bedeutender – es gibt Prozesse der Erfahrung des Glaubens, die durch die Erfahrung der strukturellen Armut gezeichnet ist, die von der TdB erforderten, sich Analyseinstrumente anzueignen und an revolutionären Prozessen außerhalb der kirchlichen Mauern teilzunehmen.

»Die Entdeckung des Marxismus durch fortschrittliche Christen und durch die Theologie der Befreiung war kein aussschließlich intellektueller oder universitärer Prozess. Sein Ausgangspunkt war ein unbestreitbares soziales Faktum, eine massive und brutale Tatsache in Lateinamerika: die Armut. Viele Gläubige wählten den Marxismus, weil er die systematischste Erklärung anbot, eine kohärente und weltumfassende Erklärung der Ursachen der Armut; und um effizient gegen die Ursachen zu kämpfen, war es notwendig, seine Ursachen zu verstehen.« (Boron 2007: 92) *Der Arme* ersetzt die Klasse *nicht*, aber

ist die Suche nach einem Dialog mit den Schichten der Unterdrückung in der Geschichte Lateinamerikas. In theologischen Worten suchte er das Verständnis des »Arbeiters« zu erweitern und zu radikalisieren, um den unterschiedlichsten Weisen des Lebens der Mehrheiten der Armen zu begegnen, und um die soziale Klasse in ihren Glaubensformen, ihren Festen und ihren Solidaritäten zu durchschreiten. Indem die Theolgie der Befreiung die »Inkarnation« der Subjekte und ihrer Wirklichkeiten radikalisierte – in Solidarität mit den Opfern –, hat die Theologie der Befreiung auch den Marxismus verändert, indem sie von seinen analytischen Kategorien und Interpretationen die Überwindung hierarchischer und autoritärer Formate gefordert hat.

»Das Christentum der Befreiung drückt einen viel radikaleren, unnachgiebigeren und kategorischeren Antikapitalismus aus – voller moralischer Abscheu – als die Mehrheit der kommunistischen Parteien des Kontinents, die an das fortschrittliche Vermögen der Industriebourgeoisie und an die historische ›anti-feudalistische‹ Rolle der kapitalistischen Entwicklung glauben.« (Ebd.: 93) Hier ist keine Idealisierung oder Essenzialisierung erlaubt: es sind die konkreten Kämpfe, die Völker in Bewegung gegen den Staat, gegen das Kapital und gegen das Patriarchat setzen.

Weder Abschrift noch Kopie: Nicht eine weniger! Feminismus und Marxismus

Kehren wir zurück zu Mariátegui. »In Peru pulsieren die ersten feministischen Unruhen. Es gibt einige Zellen, einige feministische Kerngruppen. Die Verteidiger des extremen Nationalismus denken vermutlich: hier gibt es noch eine andere exotische Idee, noch eine andere fremde Idee, die sich in die peruanische Mentalität einnistet.« (Mariátegui 1924) Schon 1924 ist Mariátegui auf feministische Bewegungen aufmerksam geworden und hat die feministische Vision zugleich als importierte Idee bezeichnet. Der Autor versuchte seine Leser (Leserinnen?) zu beruhigen: Der Feminismus ist eine humanistische Idee, eine Idee »des Rechts auf Bürgerschaftlichkeit in Peru«. Der humanistische Charakter des Feminismus wäre ein Zeitphänomen, Ausdruck von Frauen, die arbeiteten und studierten, neuer Formen intellektueller Arbeit und Handarbeit. Er zählt auf: Professorinnen, Arbeiterinnen und Studentinnen, die sich auch in den Gewerkschaften organisieren, mit den gleichen Bedürfnissen und Rechten wie die Männer. Für ihn war der Feminismus – als reine Idee – revolutionär. Aber Achtung! Es gibt auch einen sinnfreien und eingebildeten Feminismus: *eine reine literarische Übung, eine Mode.*

Mariátegui verwies auf die Existenz eines bürgerlichen Feminismus, auf einen kleinbürgerlichen Feminismus und auf das Proletariat, das die Formen der

Organisation der Frauen mit der sozialen Klasse verbindet. Und er fasste zusammen: *Im aktuellen menschlichen Panorama differenziert die Klasse die Individuen stärker als das Geschlecht.*

Der Autor wird auf die Beziehung zwischen den feministischen Vorstellungen und der französischen Revolution verweisen, aber auch die Unfähigkeit einer bürgerlichen Revolution anerkennen, die Forderungen der Frauen zu garantieren: »Aber die französiche Revolution wollte den Frauen die Gleichheit und Freiheit nicht zuerkennen, die von den jakobinischen und egalitären Stimmen erkämpft worden war. Die Menschenrechte, wie es einmal geschrieben wurde, sollten besser als Männerrechte bezeichnet werden. Die bürgerliche Demokratie sollte eine ausschließlich männliche Demokratie sein.« (Ebd.)

In Peru und in allen lateinamerikanischen Ländern organisierten sich die feministischen Bewegungen wirklich sichtbar erst ab Anfang des 20. Jahrhunderts. Es gab Schriftstellerinnen und Journalistinnen, Bewegungen für das Frauenwahlrecht und einige Gewerkschaftsabteilungen. Auch die liberalen Parteien und die Arbeiterparteien öffneten Räume für Frauen in ihren Organisationen, aber nicht in der Theorie und im Verständnis revolutionärer Aufgaben (vgl. Velarde 2016). Diese Ambivalenzen und Gleichzeitigkeiten des Marxismus in Lateinamerika werden sich praktisch dann im revolutionären Prozess Kubas ausdrücken. Ein wichtiger Text für diese Thematik ist die Rede von Che Guevara an die Arbeiter/Arbeiterinnen einer Textilfabrik. Im Kontext der Wahlen zur Partei – die schon die bürgerliche repräsentative Demokratie überwunden hatte und sich nach Arbeitsorten strukturierte: »Aus diesem Halbdunkel, in dem wir lebten, aus diesen klandestinen Zirkeln, wo auf mechanische Art, wo wir ohne ausreichende Analyse über die Qualitäten der Genossen entschieden haben, gehen wir jetzt zu einer neuen strukturellen Form über, in der es auf einer ersten Stufe die Massen sind, die darüber entscheiden, welches die exemplarischen Arbeiter sein sollen, die zu Parteimitgliedern vorgeschlagen werden.« (Che Guevara 1963) Die Aufgabe der revolutionären Form der Ausübung der politischen Macht wird einem Widerspruch begegnen, dem man sich stellen muss: die Ungleichheit zwischen Männern und Frauen in einer neuen strukturellen Form. Die numerische Unterlegenheit der Frauen bei der politischen Beteiligung in der Partei wird eine breite Analyse erfordern.

Che stellt fest, dass die Revolution nicht alle Formen der Ungleichheit und Unterdrückung überwindet, dass die autoritären Formen überdauern und nicht von selbst verschwinden, weshalb eine politische Aktion, eine strategische Intervention erforderlich ist. Seine Fragen lauten:

Haben die Frauen keine Fähigkeiten?

Haben die Frauen keine Möglichkeiten der Repräsentation?

Erfasst der revolutionäre Prozess der kubanischen Gesellschaft die Frauen nicht?

Ches Auseinandersetzung ist vom Wahlprozess 1963 auf Kuba und der Suche nach Formen direkter Repräsentation der Arbeiter motiviert. Er sagt: »Ohne allzuweit auszuholen: Machen wir mal eine kleine Statistik: 197 Compañeros wurden mit allen notwendigen Qualitäten für geeignet gehalten, Mitglied der Vereinigten Partei der sozialistischen Revolution in dieser Fabrik zu werden, wo es mehr als dreitausend Arbeiter gibt. (...) Von denen sind 197 compañeros gewählt worden, aber nur fünf sind Frauen. Und zweifelsohne ist der Anteil der Frauen, die hier in Ariguanabo arbeiten, viel höher als diese 2,5%, die unsere Statistik ausgibt. Das verweist auf die Lücke bei der Inkorporation der Frauen bezüglich gleicher Rechte und Bedingungen, bei der aktiven Mitarbeit beim Aufbau des Sozialismus. Und es wäre gut, wenn wir alle an jedem Ort analysieren würden, warum das so ist.« (Ebd.)

Die Gründe für Che sind sehr klar:

1. Frauen lösen sich nicht einfach von den Fesseln, die sie an eine Tradition der Vergangenheit bindet … die tot ist! Aber die im Falle der Geschlechterbeziehungen weiterwirkt.
2. Die Arbeiter – die das starke Geschlecht genannt werden – glauben immer noch, dass Frauen nicht entwickelt genug sind, und sie es trotz der Tatsache, dass sie die Mehrheit darstellen, nicht wert sind, eine Vorreiterrolle in der Arbeit und der Politik zu spielen.

Von hier aus spricht Che über eine andere Situation, die das gleiche Problem offenbart: Eine Mitarbeiterin des Industrieministeriums, eine fähige Funktionärin, soll ihren Arbeitsplatz wechseln, weil ihr Ehemann, ein Mitglied der Revolutionsarmee, nicht akzeptierte, dass »seine« Frau mit anderen Männern in das Landesinnere reisen sollte. Der Kamerad-Ehemann bat jedesmal um Urlaub, wenn seine Kameradin-Frau reisen musste, um sie zu überwachen.

Die Zusammenfassung von Che:

1. Das ist eine offensichtliche Manifestation der Diskriminierung der Frau.
2. Die Praxis des Ehemann ist ohne Gegenseitigkeit (die Frau reist nicht mit ihm, wenn er unterwegs ist).
3. Die Freiheit der Frau ist unvollständig.
4. Es gibt keine wie auch immer geartete Notwendigkeit für diese Ungleichheit.
5. Das alles basiert auf einer alten, noch nicht überwundenen Tradition.
6. Direkt: die Aufgabe der Partei im Aufbau des Sozialismus ist es, komplette Freiheit zu garantieren, einschließlich der der Frauen, zusammen mit der Überwindung aller Formen von Diskriminierung.

Die Schlusszusammenfassung lautet: »und die Vorbereitung auf einem langen Weg, der voller Kämpfe, immer noch voller Enttäuschungen auf die perfekte Gesellschaft, die eine Gesellschaft ohne Klassen sein wird, die Gesellschaft, wo alle Unterschiede verschwunden sein werden, kann in diesem Moment keine andere Diktatur akzeptieren als die Diktatur des Proletariats als Klasse.

Und das Proletariat hat kein Geschlecht, es ist die Gesamtheit der Männer und Frauen, die, auf allen Arbeitsplätzen des Landes, konsequent für ein gemeinsames Ziel kämpfen.« (Ebd.) Der lateinamerikanische Feminismus wird insistieren: die Arbeiterklasse hat zwei Geschlechter (mindestens!). Und die Fragen der Arbeit, Wertproduktion, Entfremdung und, noch bedeutsamer, der Reproduktionsarbeit/Hausarbeit, sexueller Gewalt auf die Agenda der Kämpfe und Diskussionen zu setzen – und zwar ausgehend von den Forderungen der Frauen –, erfordert einmal mehr, dass die fertigen, vorgefertigten Antworten des Marxismus in aktualisierte, kritisierte Fragen verwandelt werden müssen, die von den sozialen Beziehungen der Macht und des Geschlechts ausgehen. *Herzlich Willkommen im Unbestimmten!*

»...alle Individuen sind Männer oder Frauen (...) und befinden sich in einer bestimmten Klassensituation (durch Ursprung oder aktuelle Einfügung). Die Klassenbeziehungen und die Geschlechterverhältnisse sind folglich strukturierende und fundamentale Beziehungen der Gesellschaft im Gegensatz zu anderen kontingenten Beziehungen. Also ist das Konzept des Geschlechts (oder des sozialen Geschlechts) viel jüngeren Ursprungs als das der sozialen Klasse. Die Frauen im Kapital (das Buch von Marx, M.R.) haben keine Existenz als Wesen mit sozialem Geschlecht, sondern tauchen in anderen sozialen Kategorien wie dem industriellen Reserveheer auf.« (Hirata 1994: 2)

Aber auch die indigene Frage und die Frage der Bauern war Ort der Begegnung zwischen Marxismus und Feminismus. Oder sollte man besser von den Marxismen und den Feminismen sprechen? Die Herausbildung der feministischen Bewegungen aus den verschiedenen Kämpfen des Volkes in der Verteidigung ihrer Territorien stellt eine enorme Kraft für Kreativität, die Organisation und Aktualisierung der Inhalte und wichtigen Praxen sowohl für den »klassischen« Feminismus als auch für die territorialen Organisationen dar. Dieser doppelte Druck war fruchtbar und lebensspendend für die Konkretisierung eines Feminismus von innen, »weder Abbild noch Kopie« (Mariátegui): »das lateinamerikanische als eine Differenz, die differenziert«. Es könnte aber auch Ort der Wiedererfindung der Subalternität sein, die versucht, das »Indigene dem Mestizischen, dem Weissen, dem Westlichen« unterzuordnen (Mendoza 2012).

Der Ansatz »Körper und Territorium« existiert und existiert zugleich nicht in den traditionellen, indigenen und bäuerlichen Kulturen. Auf gewisse Weise ist er eine Ausarbeitung der Feminismen, die die Frage der Reproduktion artikulieren, und über die Frage der Mutterschaft und der Demografie hinaus ausweiten und nachrangige Zusammenhänge mit anderen systemischen Dimensionen der Reproduktion schaffen: Arbeit, Landwirtschaft, Ökologie unter anderen. Diese Annäherungen wissen um die Fallen der essenzialistischen Überlagerungen zwischen »Frau-Natur«, aber erkennen die möglichen verän-

dernden Überlagerungen im Gebrauch der Kulturen an. In der Vermeidung dieser Essenzialismen ist der Marxismus als kritische und analytische Kohärenz fundamental, der die Einsicht in die kulturelle und sozio-ökonomische Konstrukion dieser Überlagerungen garantiert.

In den traditionellen Kulturen – ohne generalisieren zu wollen – sind diese Überlagerungen durch andere Register sozialer Macht- und Geschlechterbeziehungen gegeben (nicht besser, nicht schlechter, andere!): das Demografische und das Territoriale, die Reproduktion und die Ökologie, die Arbeit und die Geografie drücken sich in primären Verbindungen aus, indem sie den Ansatz »Körper-Territorium« durch seine Materialität und Territorialität organischer und offensichtlicher werden lassen, als es in einem lateinamerikanischem Fühlen-Denken möglich wäre. Insofern müssen die Blicke eines klassischen Feminismus Rechnung von diesem doppelten Register ablegen und aufmerksam dafür sein, dass der Kolonialismus von innen, von den städtischen Feminismen und den postkolonialen Theorien, sich nicht über das Wissen und die Weisheit der indigenen, der schwarzen Frauen und der Bäuerinnen Lateinamerikas erheben darf. Im Moment haben wir diese Spannung.

Marxismen und die auflebenden, neu zu erfindenden und rebellischen Herkünfte

Die Wiederbelebung utopischer und revolutionärer Modi versetzen diese Debatten über Körper und Territorium an einen anderen Ort, weg aus dem akademischen, politischen und konfessionellen Milieu, und schaffen neue Herausforderungen und Motive.

Sumak Kawsay ist Erbe und Verheißung. Es sind unsere nie verlernten Worte. »Buen Vivir« als Beziehung zwischen der Vergangenheit der originären Völker und ihrer Widerstandsfähigkeit und ihrer antikapitalistischen Kreativität zu dem, was wir sein wollen, wie wir in Gemeinschaft leben wollen… Öko-abhängig! Öko-Sozialisten! Öko-Feministen! Unsere liebsten Worte … diese und andere, die wir einsammeln werden, die wir anschärfen und zwischen uns teilen werden als notwendiges Einarbeiten und Einüben geteiler Macht.

Es sind keine Konzepte – *sumak kawsay, suma qamaña, quilombos oder terra sem males* –, es sind Namen von Ereignissen des Kampfes und der Utopie der originären Völker Lateinamerikas, Referenzen und Motivationen in den Kämpfen der Völker des Kontinentes und der vielen notwendigen Beiträge, Reibungen und Dialoge mit dem Marxismus und seiner historischen Fähigkeit, über das Lokale und Regionale hinaus zu mobilisieren. Vereinigt Euch!

Die große Aufgabe besteht darin, diesen Horizont der überkommenen Mystik und alten Praktiken in einer andauernden Artikulation mit den vielen Di-

mensionen der Klassenkämpfe und ihrer Aktualisierungen in Lateinamerika zu halten, ohne irgendeine Absicht der Reduktion oder Hierarchisierung der Vorreiterrolle oder der komplexen Materialitäten zu hegen. Es ist das globale Szenario der Krisen – ökonomisch, der Energie, der Ernährung, der Natur, des Klimas … der Zukunft – und die hartnäckigen Antworten des globalisierten Kapitalismus – mit Krieg, kultureller und ökologischer Entwertung und einer räuberischen Ökonomie –, die die Bedingungen für eine Vertiefung und Radikalisierung anti-kapitalistischer Kritik und auch der Religion, jedenfalls zum Teil mit den Befreiungstheologien, schaffen.

Die Aufgabe, die sich den feministischen Bewegungen stellt und insbesondere den feministischen Bewegungen auf dem Land, ist es, mit der Kritik zu arbeiten, ohne die kulturelle Ausrüstung zu zerstören, weil sie widersprüchlich, archaisch und/oder zweideutig sind, aber teilhaben an den wichtigen Gleichungen eines feministischen, befreienden und lateinamerikanischen Epistems. Die Transformation der Ideen hängt nicht »von ihnen selbst, von irgendeiner ihnen inhärenten Kraft ab, die sie hätten, sondern von der Transformation der sozialen Beziehungen und folglich von den ökonomischen und politischen Beziehungen.« (Chaui 1999: 27)[2]

Literatur

Aricó, José (1978): Mariátegui y los Orígenes del Marxismo Latinoamericano. Cuadernos Pasado y Presente 60, México, Siglo XXI.

Boron, Atílio (2007): A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas, in: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100715073000/boron.pdf.

Chaui, Marilena (1999): A história no pensamento de Marx, in: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100715073000/boron.pdf.

Che Guevara (1963): Discurso em la Asamblea General de Trabajadores de la Textilera Ariguanabo, in: lospobresdelatierra.org7textos7chediscursoariguanabo.html.

Dussel, Enrique (2005): Europa, modernidade e eurocentrismo in: LANDER, Edgardo (org.) A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas (São Paulo: CLACSO).

Dussel, Enrique (1988): Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63, México: Siglo XXI.

Fals Borda (2008): El socialismo raizal y la Gran Colombia bolivariana – Investigación Acción Participativa, Caracas, in: http://memberfiles.freewebs.com/80/35/84503580/documents/65.%20El%20socialismo%20raizal%20y%20La%20Gran%20Colombia%20Bolivariana%20-%20Orlando%20Fals%20Borda.pdf.

Fals Borda, Diego Jaramillo Salgado (2010): EL SOCIALISMO RAIZAL DE FALS BORDA, Cuadernos de Filosofia Latinoamericana, Universidad Santo Tomás, Vol. 31, No. 102, Bogotá, in: http://revistas.usta.edu.co/index.php/cfla/article/view/684/964.

[2] Übersetzung aus dem Portugiesischen: Michael Ramminger.

Gonzalez, Yolanda L.C.R. (2012): El marxismo de José Carlos Mariátegui: Ni calco ni copia sino creación heroica.https://kmarx.wordpress.com/2012/10/14/el-marxismo-de-jose-carlos-mariategui-ni-calco-ni-copia-sino-creacion-heroica/.

Hirata, H. (1994): A classe operária tem dois sexos, in: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/viewFile/16291/14832.

Lander, Edgardo (2007): Marxismo, eurocentrismo e colonialismo, in: biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100715080042/cap8.pdf.

Löwy, Michael (1991): Marxismo e Teologia da Libertação, Cortez, São Paulo.

Mariátegui, José (1928): Siete ensayos de interpretación de la realidade peruana, http://resistir.info/livros/mariategui_7_ensayos.pdf.

Mariátegui, José, https://www.servindi.org/actualidad/1185.

Mariátegui, José (1924): As reivindicações feministas, jornal »Mundial« em 19 de dezembro 1924, Lima (Peru), in: https://www.novacultura.info/single-post/2015/07/06/Mari%C3%A1tegui-As-Reivindica%C3%A7%C3%B5es-Feministas.

Mendoza, Brenny (2012): La epistemologia del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano, in: https://drive.google.com/file/d/0B940L-aidCbnNmY1MjAwMzYtNzg1NC00YTFiLWI0NGEtYmFiN2MyNTFmMDQ1/view.

Moncayo, V. (org.) (2015): Uma sociologia sentipensante para América Latina, http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20151027053622/AntologiaFalsBorda.pdf.

Morales, Maria Lygia (2014): Pós-mordenismo, marxismo e feminismo, Margem Esquerda, n. 2, São Paulo, Boitempo.

Nunes, Américo (1999): As Revoluções do México, 2ª ed. São Paulo: ed. Perspectiva.

Quijano, Aníbal (1981): Reencuentro y Debate: una Introducción a Mariátegui. Lima, Mosca Azul.

Rubbo, Deni Alfaro (2015): resenha, TIBLE, Jean, Marx Selvagem, in: http://www.scielo.br/pdf/ts/v27n2/1809-4554-ts-27-02-00339.pdf.

Salgado, Diego (2010): El socialismo raizal de Fals Borda, Cuadernos de Filosofia Latinoamericana, Universidad Santo Tomás, Vol. 31, No. 102 (2010), Bogotá, http://revistas.usta.edu.co/index.php/cfla/article/view/684/964.

Tagarelli, Diego (2009): Para un posicionamiento teórico latinoamericano: la rectificación del marxismo desde el zapatismo, in: http://rcci.net/globalizacion/2009/fg891.htm.

Tible, Jean (2013): Marx Selvagem, São Paulo, Annablume.

Tible, Jean (2009): Lutas cosmopolíticas: Marx e América Indígena (Yanomami),

Ligar Comum Nº 30, in: uninomade.net/.../1102031209193_Lutas%20cosmopoliticas%20Marx%20e%20Ame.

Trotzki, Leo (2000): O México e o imperialismo, Obras, t. 18, in: Revista A Verdade, 26, novembro de 2000, S. 66.

Velarde, Mario (2016): La Revolución Feminista en el Perú Avanza, https://plectro.lamula.pe/2016/08/14/la-revolucion-feminista-en-el-peru-avanza/mariobendvel/.

Jörg Rieger

Die Christen, Marx und die USA

Auf den ersten Blick mag es so aussehen, als könnte das Thema »Christen, Marx und die USA« kurz abgehandelt werden. Haben sich die USA nicht als das Land des Kapitalismus schlechthin entpuppt, sowohl im ideologischen als auch im praktischen Sinn? Freiheit des Kapitals durch Deregulierung geht Hand in Hand mit einer sozialen Ungleichheit, die ihresgleichen sucht. Auch politisch sind die USA grundsätzlich auf der Seite des Kapitalismus zu finden. Beide großen Parteien —Demokraten und Republikaner— unterstützen Wirtschaftsliberalismus, und das politische Spektrum reicht erschreckend weit nach rechts. Auch nationalistische Züge, wie sie z.B. in der Regierung von Donald Trump zu erkennen sind, sind zutiefst vom neoliberalen Kapitalismus geprägt (Rieger 2017). Weniger bekannt in Europa ist jedoch, dass der politische Zug nach rechts auf der anderen Seite von politischen Zügen nach links herausgefordert wird. Politisch bedeutet das, dass es auch innerhalb der etablierten Parteien wichtige Bewegungen nach links gibt, wie z.B. der demokratische Präsidentschaftskandidat Bernie Sanders zeigt. Sanders macht aus seinen sozialistischen Interessen keinen Hehl und hat die Unterstützung von breiten Massen hinter sich gebracht. Ökonomisch bedeutet das, dass es immer auch Alternativen zum Kapitalismus gibt, wie z.B. eine wachsende Bewegung von Arbeiterkooperativen und die sogenannten »Worker self-determined enterprises«.[1] Von besonderer Bedeutung sind in den USA soziale Bewegungen, von denen nur die größten in Europa bekannt sind, wie z.B. die klassische Bürgerrechtsbewegung, die Occupy Wall Street Bewegung und neuerdings auch Black Lives Matter. Auch dürfen Arbeiterbewegungen in den USA nicht außer Acht gelassen werden. Außerdem gibt es alternative linke Gruppierungen und Parteien, wie z.B. die Democratic Socialists of America (DSA), die Communist Party USA (CP), und andere.[2]

Christen sind in diesem Kontext nicht isoliert. Besser bekannt ist natürlich der rechte Flügel des Christentums, der vor allem in den letzten Jahrzehnten stark gewachsen ist. Das ist kein Zufall, da dieses Wachstum stark von mächtigen wirtschaftlichen und politischen Interessen gefördert wurde (Kruse 2015).

---

[1] Siehe die Arbeit des marxistischen Ökonomen Richard D. Wolff: Wolff (2012)

[2] Mitgliedszahlen von linken Gruppierungen werden meist nicht offiziell bekanntgegeben. Nach den Präsidentschaftswahlen in 2016 wuchsen die DSA auf 30.000 Mitglieder. Mitgliedszahlen in der CUPSA sind wesentlich geringer. Andere sehr kleine Parteien sind die Social Democrats USA (SDUSA) und die Revolutionary Communist Party (RCP).

Darüber hinaus sind christliche Bewegungen aber auch wesentlich mit links verbunden. Die Geschichte der USA kann ohne progressive christliche Einflüsse nicht gedacht werden, angefangen bei der Abschaffung der Sklaverei, dem Wahlrecht und anderen Rechten für Frauen und Minderheiten, dem Kampf gegen den Rassismus und gegen die Ausbeutung der Umwelt, und im Blick auf die Arbeiterfrage. Wichtige Erfolge wurden immer zu gewissen Graden von religiösen Gruppierungen unterstützt.

Hintergründe

Schon im 19. Jahrhundert gab es überraschend viele Verbindungen zwischen verschiedensten europäischen sozialistischen Bewegungen und den USA. Utopische Sozialisten gründeten Gemeinschaften im ganzen Land, die oft nur von kurzer Dauer waren und heute nur noch in der Erinnerung fortleben. Nach 1848 emigrierten viele sozialistisch gesinnte Europäer in die USA, wo einige prominent in der Politik tätig wurden und eng mit Präsident Lincoln zusammenarbeiteten (Nichols 2011: 72-74). Obwohl heute oft vergessen und verdrängt, übte auch Präsident Abraham Lincoln wesentliche Kritik am Kapitalismus. So betrachtete er, zum Beispiel, Arbeit als dem Kapital vorausgehend, überlegen, und unabhängig von ihm. Lincoln empfahl Arbeitenden, sich gegen die drohende Kapitulation der Politik gegenüber dem Kapital zu wappnen. Nicht nur in jungen Jahren, sondern auch noch als Präsident ermutigte Lincoln Arbeitende, sich in Gewerkschaften zu organisieren (ebd.: 64, 92). Er verstand, dass nicht nur die Plantagenbesitzer des Südens, sondern auch die Bankiers und Geschäftsleute des Nordens Teil des Problems waren. Karl Marx selbst beobachtete und kommentierte amerikanische Entwicklungen, mit besonderem Interesse an Entwicklungen im Zusammenhang mit Lincoln. Brennpunkt seines Interesses war nicht der utopische Sozialismus, sondern die großen geschichtlichen Entwicklungen. Anlässlich der Wiederwahl von Lincoln im Jahr 1864 schrieb Marx an diesen, dass, während der amerikanische Unabhängigkeitskrieg den Aufstieg der Mittelklasse bedeutete, der Krieg gegen die Sklaverei den Aufstieg der Arbeiterklasse signalisiere. Die weißen Arbeiter des amerikanischen Nordens könnten wahre Freiheit nicht erreichen, so bemerkte Marx, solange die Sklaverei mit schwarzen Menschen handelt.[3]

Marx hatte in den USA als Korrespondent der New York Tribune, der wichtigsten amerikanischen Zeitung des 19. Jahrhunderts, die regelmäßig von Lin-

[3] https://www.marxists.org/archive/marx/iwma/documents/1864/lincoln-letter.htm. Unterschrieben vom Zentralrat der ersten Internationalen, mit positiver Rückmeldung von Lincoln.

coln gelesen wurde, einen nicht unwesentlichen Einfluss. Er war einer der produktivsten Korrespondenten dieser Zeitung – seine dort publizierten Artikel umfassen fast sieben seiner insgesamt fünfzig Bände (ebd.: 80).

Der Sozialismus schrieb seine eigene Geschichte in den USA. Im Jahr 1877 wurde die Socialist Labor Party gegründet. Die Socialist Party of America, gegründet 1901, verband prominente Sozialisten wie Eugene Debs (1855-1926) und christliche Sozialisten wie Pfarrer George Herron (1862-1925). Diese Partei hatte 120.000 Mitglieder und stellte 1.200 politische Abgeordnete in verschiedensten Positionen. Über 300 sozialistische Zeitschriften mit einer kombinierten Auflage von zwei Millionen waren im Umlauf, einschließlich der Wochenzeitschrift »The Christian Socialist«, die auf 20.000 Subskribenten kam, von denen 2.000 Pfarrer waren. In 1912 erreichte Debs als Präsidentschaftskandidat sechs Prozent der Stimmen (Cort 1988: 222, 242).

Die Hintergründe waren oft mehr praktisch als ideologisch: enorme Unterschiede zwischen Arm und Reich führten zu Spannungen. Im Jahr 1880 hatten die Vanderbilts ein Einkommen von 30 Millionen Dollar, während Arbeiter zwischen einem und zweieinhalb Dollar am Tag verdienten (Cort 1988: 224). Streiks waren an der Tagesordnung, wurden aber zumeist niedergeschlagen, oft mit Gewalt. Der sogenannte »Haymarket Riot« in Chicago vom 1. Mai 1886 brachte 600.000 Arbeiter in Protesten zusammen. Der internationale Tag der Arbeit, der allerdings in den USA nicht offiziell begangen wird, geht auf dieses Datum zurück.

Verschiedene Organisationen waren am Kampf gegen diese krassen Ungleichheiten beteiligt, unter anderem auch die Christian Labor Union (CLU), die 1872 in Boston gegründet wurde. Die CLU kritisierte die ökonomische Ausbeutung der Arbeiterschaft durch den Kapitalismus und unterstützte Arbeiterkooperativen sowie den gewerkschaftlichen Zusammenschluss von Arbeitern mit Unterstützung der Kirchen. Zudem unterstützen die Herausgeber des CLU Organs »The Labor-Balance« das Programm der Socialist Labor Party. Wichtige finanzielle Unterstützung für die CLU kam von einem römisch-katholischen Richter, T. Wharton Collens, der den Kommunismus als eine Entwicklung der Lehren von Moses und Jesus verstand (Cort 1988: 225; Craig 1992: 17-28).

Die sogenannten »Knights of Labor«, gegründet 1869, formten die erste Massenorganisation von amerikanischen Arbeitern. Um 1896 hatte die Organisation zwei Millionen Mitglieder aus allen Bereichen der Arbeitswelt, sowohl Männer als auch Frauen und von verschiedenen Rassen und Ethnizitäten. Die Gründer und die meisten Mitglieder der Knights of Labor waren dem Christentum verpflichtet und bekämpften die Akkumulation des Reichtums als antichristlich. Stärker als die CLU kritisierten die Knights of Labor das kapitalistische System als Ganzes. Solidarität der Arbeiterschaft war für sie unabdingbar im Kampf für Gerechtigkeit. Auch hier wurde Jesus auf der Seite der Arbeiter

gesehen, und obwohl Kirchen und Klerus oft mit dem Kapital im Bund waren, fanden die Knights immer auch kirchliche Unterstützung (Craig 1992: 29-43).

Im frühen 19. Jahrhundert gewannen Sozialisten Wahlen im ganzen Land und überflügelten in 33 Staaten entweder Demokraten oder Republikaner; fast 200 Städte hatten sozialistische Bürgermeister (Nichols 2011: 104). Zwei Staaten waren dabei von besonderer Bedeutung. Wisconsin, im Nordosten, kann auf eine lange Gewerkschafts- und Arbeitertradition zurückschauen. Oklahoma, im Zentrum des Landes, nördlich von Texas, ist heute einer der konservativsten Staaten in den USA. Milwaukee, im 19. und frühen 20. Jahrhundert eine der größten und wohlhabendsten Städte in Wisconsin und den USA, war jahrzehntelang von Sozialisten regiert. Der sogenannte »sewer socialism« in Wisconsin konzentrierte sich erfolgreich auf öffentliche Einrichtungen, Infrastruktur und Tilgung von Schulden, was seine Popularität zum Teil erklärt, vor allem in den Städten (ebd.: 106-109, 127).

Während der Sozialismus im Norden in der Erinnerung einigermaßen verankert ist, erinnern sich nur wenige daran, dass die lebendigste sozialistische Bewegung im Land in Oklahoma zu finden war. Sozialistische Wahlerfolge waren bis in die 20er Jahre an der Tagesordnung. Das Rezept für diese Erfolge war ein pragmatischer Ansatz, der sozialistische Ziele mit der Kultur der Region verband.[4] Dazu gehört auch ein reger Austausch mit der religiösen Kultur, insbesondere mit evangelikaler Frömmigkeit und Erweckungsbewegungen. Die christliche Verehrung von Jesus wurde in die Welt der Sozialisten in Oklahoma integriert. Jesus wurde als sozialistischer Held und als der Anführer der »Legionen der Demokratie« gefeiert. Die Bibel, so sagte ein Mitglied der sozialistischen Partei 1903, sei »voll von Sozialismus«. Das Christentum war ein integraler Bestandteil der sozialistischen Bewegung in Oklahoma (Bisset 1999: 88-89, 94).

Christentum und Sozialismus

Wie schon erwähnt, waren in den USA sozialistische Bewegungen meist pragmatisch mit bestimmten Herausforderungen verbunden, und hier entwickelten sich Verknüpfungen mit dem Christentum. Das sogenannte »Social Gospel« zum Beispiel, entstand im Zusammenhang von Armut und Ausbeutung von Millionen von Menschen, vor allem in den großen Städten, und man arbeitete oft eng mit sozialen Bewegungen, Gewerkschaften und Sozialisten zusammen.

Die Theologen des Social Gospel versuchten nicht nur, den Armen zu helfen, sondern auch die sozialen Verhältnisse zu ändern. Dabei bezogen sie sich

[4] Das ist die Schlussfolgerung von Jim Bisset 1999.

des Öfteren auf sozialistisches Gedankengut. Beispiele sind Walter Rauschenbusch (1861-1918), der bekannteste Theologe des Social Gospel, und Washington Gladden (1836-1918). Gladden verstand die tiefe Diskrepanz zwischen Arbeitern und Fabrikbesitzern. Obwohl er sich gegen den Marxismus aussprach, befürwortete er Arbeiterkooperativen und die Idee, dass Arbeiter selber Produktionsmittel besitzen sollten. Dies sah er nicht nur als eine Sache des sozialen Ausgleichs, sondern als ein unaufgebbares Fundament für die Demokratie (Cort 1988: 227; Estey 2013: 125-129). Gladdens Sozialismus war liberaler Herkunft, dem etwas naiven Fortschrittsdenken des Liberalismus verbunden, das fest auf die Perfektibilität der menschlichen Natur vertraute, und er versuchte, Klassenkonflikte durch Vermittlung zu vermeiden.

Rauschenbusch war der radikalere Denker. Er verstand Sozialismus als das Resultat der Arbeiterbewegung (Cort 1988: 247). Praktisches Engagement in den Spannungsfeldern des Kapitalismus war das Fundament seines Denkens. Trotz der Möglichkeit, an einer Akademie zu arbeiten, verbrachte er elf Jahre als Pfarrer in »Hell's Kitchen«, einer der ärmsten Nachbarschaften in Manhattan. Auch er ging von einem engen Zusammenhang von ökonomischer und politischer Demokratie und dem Gedanken aus, dass Arbeiter am Besitz der Produktionsmittel beteiligt werden müssten. Allerdings verstand er die Spannungen zwischen den Klassen besser als Gladden, sowie die Notwendigkeit, Stellung zu beziehen (Estey 2013: 129-134).

Wenn auch heute oft vergessen, so gingen auch in den schwarzen Kirchen Christentum und Sozialismus gelegentlich Hand in Hand. Die meisten der ersten schwarzen Sozialisten waren Pfarrer. Pfarrer George Washington Woodbey (1854-1937) war einer von ihnen. Als einziger schwarzer Delegierter bei den Parteitagen der Socialist Party 1904 und 1908 publizierte er auch im Magazin »Christian Socialist«. Er vertrat die Meinung, dass die Bibel auf der ganzen Linie die Interessen der Armen gegen ihre Unterdrücker vertrete, und dass das Christentum den kollektiven Besitz und Betrieb der Industrie voraussetze. Außerdem verstand er, dass der Sozialismus ohne die Unterstützung von Millionen von kirchlich gebundenen Arbeitern erfolglos bleiben würde (Cort 1988: 247). Woodbey sah keinen Widerspruch zwischen Glauben und sozialistischer Politik; er sah Karl Marx als einen späten Abkömmling der alttestamentlichen Propheten (Thomas 2010: 19). Woodbey und sein Kollege Pfarrer George Slater vertraten den Standpunkt, dass African Americans und Frauen mehr vom Sozialismus profitieren würden als alle anderen, da sie mehr ausgebeutet wurden (Foner 1983: 2).

Auch der schwarze Bischof Reverdy Ransom (1861-1959) betonte, dass der Sozialismus sich nicht ohne die Unterstützung von schwarzen Arbeitern durchsetzen könne, ein Thema, das bis heute große Relevanz besitzt. Ransom verstand Jesus als einen Helden der Arbeiterklasse, der Menschen mehr schätzt

als Reichtum (Cort 1988: 259; Thomas 2010: 21). Ransom beeinflusste A. Philip Randolph (1889-1979), einen der wichtigsten schwarzen Gewerkschaftsführer. In Randolphs Wirken kamen Einsichten von Marx, der Gewerkschaftsbewegung und der Wesleyanischen Heiligungsbewegung zusammen. Dabei war Randolph keineswegs unkritisch der Kirche gegenüber. Aber obwohl die Kirche oft von geschäftlichen Interessen getrieben war, verstand er sie auch als Basis für kooperative ökonomische Aktivitäten der schwarzen Arbeiterklasse (Thomas 2010: 25-27).

Vor allem während der Depression in den 1930er Jahren bezogen sich schwarze Kommunisten und Sozialisten oft auf die Erfahrungen der schwarzen Kirche. Im Gegenzug hat die schwarze Kirche allerdings leider oft Sozialismus und Kommunismus denunziert. Gründe dafür waren der Vorwurf des Atheismus und eines fehlenden Patriotismus (ebd.: 28).

Christentum und Sozialismus kamen auch in anderen Bereichen zusammen, die auf den ersten Blick überraschen mögen. So gibt es z.B. enge Verbindungen zur Abstinenzbewegung. Frances Willard (1839-1898), Präsidentin des Women's Christian Temperance Movement (WCTU), dehnte den Horizont der Bewegung über den Missbrauch von Alkohol auf die Frage des Frauenwahlrechts und die Bedeutung von Christus für alle Bereiche des Lebens aus. Zu ihren Themen gehörte auch der Sozialismus. In ihrer Ansprache als Präsidentin auf der Jahresversammlung des WCTU im Jahr 1893 bemerkte Willard, dass in jedem Christen ein Sozialist stecke, und in jedem Sozialisten ein Christ. Willard hat möglicherweise mehr als irgendeine andere Person dazu beigetragen, das Thema des Sozialismus im Kernland der USA einzuführen (Cort 1988: 262).

Dabei war das Interesse am Sozialismus und am sozialen Erbe des Christentums keineswegs nur Sache der Pfarrer, Theologen und anderen Eliten. Die Kirchenglieder selbst waren oft stark an sozialen Bewegungen beteiligt. Hier sind besonders die Gewerkschaften von Bedeutung. Ein wichtiger Unterschied zwischen Europa und den USA ist, dass in den USA die Arbeiterschaft sich nie von der Kirche abgewendet hat. Das ist bis heute der Fall, vor allem in den Südstaaten.

Allerdings waren in den Südstaaten die Spannungen und Herausforderungen am größten, oft mit Gewalt und Todesdrohungen gegen sozialistische Christen verbunden. Ein Beispiel ist der Pfarrer Claude Williams (1895-1979), Gründer des »People's Institute of Applied Religion«, das vom Committee on Un-American Affairs als eine der bösartigsten kommunistischen Organisationen in den USA bezeichnet wurde. Dabei wurde das People's Institute von seriösen kirchlichen Organisationen, wie z.B. der Methodist Federation for Social Service, der anglikanischen Kirche, der League for Industrial Democracy, und der National Religion and Labor Foundation understüzt (Roy 1960: 271-274). Verdrängt aus den Südstaaten arbeitet das People's Institute in Detroit,

vor allem mit einfachen Predigern aus schwarzen Kirchen, die nebenher berufstätig waren. Für Williams war die Bibel der wichtigste Text, ein Buch des Volkes, in dem der Einsatz der Niedrigstehenden des Altertums für das Reich der Menschen beschrieben wurde. Jesus war ein klassenbewusster Organisator einer revolutionären Bewegung gegen das »faschistische« Rom (ebd.: 274-75). In seinem Pfarrhaus hingen Bilder von seinen drei Helden, Jesus, Eugene Debs und Vladimir Lenin. Obwohl Williams eng mit Kommunisten zusammenarbeitete und dem Liberalismus argwöhnisch gegenüberstand, äußerte er auch Kritik an Kommunisten, die nicht im direkten Kontakt mit dem Volk operierten und abstrakte Ideen vertraten, wie zum Beispiel einen prinzipiellen Atheismus (ebd.: 280).

Schließlich muss noch erwähnt werden, dass die Verbindung mit den Kämpfen der Arbeiterschaft auch die Theologie beeinflusst hat. Gewisse theologische Prägungen des Social Gospel weisen darauf hin. Zudem es gibt auch historische Interpretationen von Jesus, die im populären Milieu der Arbeiter entstanden und verwurzelt sind und sich deutlich von den bekannten bürgerlichen Ansätzen unterscheiden (Burns 2013).

Weitere Entwicklungen im 20. Jahrhundert

Das 20. Jahrhundert begann mit dem sogenannten »Red Scare«, ausgelöst von der Russischen Revolution 1917. Die Regierung unter Präsident Woodrow Wilson griff vor allem gegen liberale und linksgerichtete Organisationen durch. Zuvor hatte im Jahr 1908 die Episcopal Methodist Church ein »Social Creed« verabschiedet, das sich klar und deutlich auf die Seite der Arbeiter stellte. U.a. wurde die möglichst gleiche Verteilung der Produkte der Industrie gefordert. Wenige Monate später wurde dieses Bekenntnis auch von dem Federal Council of Churches, zu dem 31 Protestantische und Orthodoxe Kirchen gehörten, angenommen (Methodist). Andere Forderungen des Social Creed, wie z.B. das Ende der Kinderarbeit, Schutz für Frauen und verminderte Arbeitszeit, wurden erfolgreich durchgesetzt. In den 1930er Jahren gab es in den USA einen generellen Aufschwung des Interesses an Marx und an der Sowjetunion, zum Teil als Folge der großen Depression. Im Jahr 1933 befürworteten Protestantische Kirchen die offizielle Anerkennung der Sowjetunion durch die USA. In einer Umfrage unter Theologiestudenten im Jahr 1934 sprachen sich 50% für Sozialismus, 36% für einen drastisch reformierten Kapitalismus, 2% für Kapitalismus und 2% für Kommunismus aus. In diesem Zusammenhang sah die Communist Party USA (CPUSA, 1919 gegründet) ein, dass Religion nicht unbedingt der Gegner war, vor allem im Milieu der schwarzen Kirchen. 1935 organisierte die CPUSA 24 öffentliche Weihnachtsfeiern allein in New York (Janz 1998: 56-57).

In den 1930er Jahren bezeichnete sich auch einer der prominentesten Theologen, Reinhold Niebuhr (1892-1971), als »christlichen Marxisten«, entfernte sich dann aber zusehends vom Marxismus. Sein sogenannter christlicher Realismus wurde später vor allem gegen die Befreiungstheologie ins Feld geführt und von neoliberalen Theologen aufgenommen.

Im Katholizismus entstanden zu dieser Zeit die Catholic Worker Gruppierungen, prominent vertreten von Dorothy Day (1897-1980), die auch gewisse Sympathien für den Sozialismus hatten, aber den Marxismus im Großen und Ganzen als atheistisch und totalitär ablehnten. Wie auch die päpstlichen Enzykliken, kritisierte Day sowohl Kapitalismus und Sozialismus und vertrat einen Distributivismus.

Der Kalte Krieg setzte erst nach dem Zweiten Weltkrieg ein. Der systematische Antikommunismus von Senator Joseph McCarthy in den frühen 1950er Jahren tat ein Übriges, um sozialistische und kommunistische Strömungen zu unterdrücken. Da McCarthy davon überzeugt war, dass der Kommunismus auch die amerikanischen Kirchen unterwandert hatte, wurden auch vielen Geistlichen der Prozess durch das Committee on Un-American Activities gemacht (ebd.: 59). Gleichzeitig gab in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg ein liberaler theologischer Konsens den Ton an, der sich besonders gegen eine christlich-marxistische Verständigung stellte. Erst in den 1960er Jahren kamen linke politische Positionen wieder zum Tragen. In der römisch-katholischen Welt war das zweite Vatikanum wegweisend, in der evangelischen Welt die Konferenz zu Kirche und Gesellschaft, 1966 vom Weltrat der Kirchen organisiert. Wesentliche Anstöße kamen auch von gesellschaftlichen Entwicklungen. Die 1960er Jahre brachten soziale Unruhen und Bewegungen, z.B. die Bürgerrechtsbewegung, den War on Poverty und Proteste gegen den Vietnamkrieg. In diesem Zusammenhang fanden einige christlich-marxistische Dialoge statt, vor allem an theologischen Fakultäten, angeregt von ähnlichen Dialogen in Europa.[5] Hier war das Ziel, gegenseitiges Verständnis aufzubauen und, zu einem gewissen Grad, vom Denken der anderen Seite zu lernen.

Erst in den 1970er und 80er Jahren spielten tiefergehende ökonomische Analysen wieder eine Rolle, im Zusammenhang mit der zunehmenden Macht multinationaler Konzerne und US-amerikanischen Interventionen in Lateinamerika. Marxistisches Gedankengut hatte dabei einen gewissen Einfluss, angeregt von lateinamerikanischen Strömungen, insbesondere der Befreiungstheologie. Diese Entwicklungen waren eng mit praktischen Anliegen und konkreten sozialen Aktionen verbunden (McGovern 1985: 63-64).

---

[5] McGovern/Thobaben (1985: 61-62); solche Dialoge basierten oft auf individuellen Initiativen.

1975 brachte die Bewegung *Theology in the Americas* verschiedene Anliegen zusammen. Damals trafen sich in Detroit zum ersten Mal diverse Befreiungstheologen, die aus verschiedenen Quellen entsprungen waren. Spannungen waren dabei an der Tagesordnung, da lateinamerikanische Vertreter der Befreiungstheologie bei ihren nordamerikanischen Kollegen eine kritische Klassenanalyse vermissten, während nordamerikanische schwarze Theologen die Probleme des Rassismus und nordamerikanische Feministinnen Kritik des Sexismus anmahnten (Torres/Eagleson 1976). In diesem Zusammenhang sind auch sozialistische Ansätze in der feministischen Theologie zu erwähnen, verfolgt u.a. durch Beverley W. Harrison und Rosemary Radford Ruether. Darüber hinaus wurde der demokratische Sozialismus (nicht mit der Sozialdemokratie zu verwechseln) von vielen Theologen befürwortet.[6]

Besondere Erwähnung gebührt der Bürgerrechtsbewegung und Martin Luther King, der in den Weihnachtsferien 1949 Marx' Kapital und das Kommunistische Manifest gelesen hatte. Dabei schätzte er die Kritik an den Problemen des Kapitalismus, den Beitrag zur Steigerung des Selbstbewusstseins der Massen, und die Herausforderung an das Gewissen der Kirchen. Er lehnte ab, was er als Marx' metaphysischen Materialismus, ethischen Relativismus und Totalitarismus ansah. In seiner Entwicklung von Protesten gegen den Rassismus zur Poor People's Campaign und einem vertieften Verständnis des Zusammenhangs von Rassenunterdrückung und Klassenausbeutung war die Marxsche Kritik am Kapitalismus reflektiert (Thomas 2010: 30-34). Die Beiträge von schwarzen Frauen zur Bürgerrechtsbewegung, wie z.B. Nannie Helen Burroughs, Ella Baker, und Fannie Lou Hamer dürfen auch nicht vergessen werden, da Frauen oft die Zusammenhänge von Rasse, Geschlecht und Klasse klarer sahen (Collier-Thomas 2010). Später hat sich dieses Erbe in der Womanist Theology niedergeschlagen.

Der Einfluss von Marx und die Christen heute

Grundsätzlich gilt, dass der Einfluss von Marx in den USA zumeist mit praktischen Anliegen verbunden war. Wenn auch die christlichen Sozialisten sich nicht immer auf Marx beriefen, gab es doch wichtige gemeinsame Themen, wie die Ausbeutung der Arbeiterschaft, die Klassenfrage, die Frage des Besitzes der Produktionsmittel und ein grundsätzliches Interesse an Fragen der ökonomischen Demokratie.

Harry Ward (1873-1966), Theologieprofessor am Union Theological Seminary und Mitgegründer der Methodist Federation for Social Action, kann als

[6] Siehe die Liste von Namen in Dorrien (2010: 137).

Beispiel angeführt werden. Ward stand dem Optimismus des Social Gospel, der durch den Ersten Weltkrieg desillusioniert wurde, kritisch gegenüber. Er war der Ansicht, dass Demokratie mehr als freie Individuen brauchte und eine Ökonomie voraussetzte, die zum Wohl aller beitrug. Seine Lektüre von Marx half ihm, Zusammenhänge besser zu beschreiben und zu verstehen, die ihm aus seinem sozialen Engagement bekannt waren (Duke 2003: 58). An Marx interessierte ihn vor allem die Analyse der gegenwärtigen Zustände. Die Rezeption von Marx half auch, amerikanische Mythen (z.B. dass es in den USA keine Klassen gäbe, dass Kapitalismus effizient sei, und den Glauben an soziale Mobilität) kritisch zu beleuchten.[7]

Andererseits gab es Theologen, die sich gründlich mit Marx auseinandergesetzt hatten, aber sich wieder abwendeten, wie z.B. Reinhold Niebuhr, oder nicht dazu bekannten. Als der Sozialethiker James Luther Adams 1950 eine Anthologie von frühen Aufsätzen Paul Tillichs (1886-1965) herausgab, wehrte sich Tillich erfolgreich gegen die Veröffentlichung eines seiner Artikel zum Klassenkampf, weil dieser zu marxistisch sei und seinen Ruf in den USA ruinieren würde (Dorrien 2018).

Obwohl die Debatte um den Sozialismus in den USA kaum Interesse an Staatssozialismus zeigte, wurde auch der amerikanische Sozialismus nach dem Fall der Sowjetunion und der Berliner Mauer für tot erklärt. Die Allianz von Christentum und Sozialismus schien beendet. Identitätspolitik erlebte in dieser Zeit einen weiteren Aufschwung, als die Fragen von Rasse, ethnischer Abstammung, Geschlecht, und Sexualität in den Vordergrund traten. Die Klassenfrage verschwand weiter, sogar in der theologischen Rezeption von postkolonialem Gedankengut.[8] Wenn von Klasse die Rede war, dann meist nur noch im Sinne von »classism«, als ob das Hauptproblem mit Vorurteilen gegen bestimmte Klassen zu tun hätte und nicht mit dem Kapitalismus.

Allerdings verschwand die Frage der Intersektionalität nie ganz. Womanistische Theologinnen hielten an der Triade von Rasse, Klasse und Geschlecht fest, wenn sie sich auch kaum auf Marx bezogen. Der schwarze Theologie Cornel West, der sich in grundlegender Weise mit Marx beschäftige, bemerkte einmal, dass Klassenposition mehr als Rassenstatus zur grundlegenden Machtlosigkeit in den USA beigetragen habe (West 1982: 115). West regt an, dass schwarze Theologie sich näher mit den Zusammenhängen von Rassismus und ökonomischer Ausbeutung beschäftigen müsse, während Marxisten Wert-

[7] Craig 1992: 186-199. Ward stellte fest, dass Arbeiter intuitiv die radikale Natur des Christentums und den Unterschied zwischen Jesus und der Kirche verstanden.

[8] Ausnahmen bestätigen die Regel, siehe z.B. Rieger/Pui-lan (2012), wo die Klassenfrage und postkoloniale Anliegen verbunden sind.

schätzung für die befreienden Aspekte volkstümlicher Kultur und Religion entwickeln müssten (West 1993).

James Cone kam erst später zu der Einsicht, dass Marx einen wichtigen Beitrag zu leisten hat. 1985 appellierte er an schwarze Kirchen, dass der Kampf gegen den Rassismus nicht ohne eine radikale Veränderung des ökonomischen Systems erfolgen könnte. Es sei an der Zeit, Sozialismus als Alternative zum Kapitalismus zu erkunden. Dabei geht es natürlich auch darum, den Sozialismus im Kontakt mit der schwarzen Tradition zu verändern (Thomas 2010: 37-38).

Heute stellt sich in den USA im christlich-politisch-ökonomischen Spannungsfeld erneut die Klassenfrage im Zusammenhang mit der Intersektionalität, sowie auch die Frage der Arbeit. Sie wird verschiedentlich aufgegriffen, auch in einer neuen Arbeitsgruppe der American Academy of Religion, aber in vieler Hinsicht befinden wir uns wieder bei den Anfängen, von denen es noch viel zu lernen gibt.[9]

Literatur

Bisset, Jim (1999): Agrarian Socialism in America: Marx, Jefferson, and Jesus in the Oklahoma Countryside, 1904-1920, Norman.

Burns, David (2013): The Life and Death of the Radical Historical Jesus, Oxford.

Collier-Thomas, Bettye (2010): Jesus, Jobs, and Justice: African American Women and Religion, New York.

Cort, John C. (1988): Christian Socialism: An Informal History, Maryknoll.

Craig, Robert H. (1992): Religion and Radical Politics: An Alternative Christian Tradition in the United States, Philadelphia.

Dorrien, Gary (2010): Economy, Difference, Empire, New York.

Dorrien, Gary (2018): Imagining Democratic Socialism: Theology, Marxism, and the Making of Social Democracy, New Haven, Druckfahnen.

Duke, David Nelson (2003): In the Trenches with Jesus and Marx: Harry F. Ward and the Struggle for Social Justice, Tuscaloosa.

Estey (2013): »Protesting Classes through Protestant Glasses: Class, Labor, and the Social Gospel in the United States«, in: Religion, Theology, and Class. Hrsg. Joerg Rieger, New York.

Foner, Philip S. (Hrsg.) (1983): Black Socialist Preacher, San Francisco.

Janz, Denis R. (1988): World Christianity and Marxism, New York.

Kruse, Kevin M. (2015): One Nation under God: How Corporate America Invented Christian America, New York.

McGovern, Arthur F. (1985): »United States«, in: Three Worlds of Christian-Marxist Encounters. Piediscalzi, Nicholas u. Thobaben, Robert G. (Hrsg.), Philadelphia.

Methodist: https://en.wikipedia.org/wiki/Social_Creed.

Nichols, John (2011): The »S« Word: A Short History of an American Tradition … So-

[9] Siehe z.B. Rieger (2013) und Rieger/Henkel-Rieger (2016).

cialism, London.
Rieger, Jörg/Pui-lan, Kwok (2012): Occupy Religion: Theology of the Multitude, Harrisburg.
Rieger, Jörg (Hrsg.) (2013): Religion, Theology, and Class, New York.
Rieger, Jörg (2017): National Capitalism: Religious Resonances and Alternatives. In: Faith and Resistance in the Age of Trump. Hrsg. Miguel De La Torre, New York.
Rieger, Jörg/Henkel-Rieger, Rosemarie (2016): Unified We Are a Force: How Faith and Labor Can Overcome America's Inequalities, St. Louis.
Roy, Ralph Lord (1960): Communism and the Churches, New York.
Thomas, Juan Floyd (2010): »Seeing Red in the Black Church: Marxist Thought and African American Christianity«, Journal of Race, Ethnicity, and Religion 1:12 (November).
Torres, Sergio/Eagleson, John (1976): Theology in the Americas, Maryknoll.
West, Cornel (1982): Prophesy Deliverance! An Afro-American Revolutionary Christianity, Philadelphia.
West, Cornel (1993): Black Theology and Marxist Thought, in Black Theology: A Documentary History, 1966-1979, Bd. 1. Hrsg. James H. Cone and Gayraud S. Wilmore, Maryknoll.
Wolff, Richard D. (2012): Democracy at Work: A Cure for Capitalism, Chicago.

Die Autorinnen und Autoren

Dick Boer ist niederländischer Theologe und war an der Universität Amsterdam Dozent für »Geschichte der Theologie im 19. und 20. Jahrhundert«, er war bis zu ihrer Auflösung (1991) Mitglied der kommunistischen Partei der Niederlande (CPN) und aktiv in der Bewegung Christen für den Sozialismus, von 1984-1990 Pfarrer in der DDR.

Nancy Cardoso ist Pastorin der Methodistischen Kirche in Brasilien. Sie ist Theologin und Philosophin und in Religionswissenschaften promoviert. Cardoso ist Mitarbeiterin in der Pastoralkommission für Landfragen.

Ulrich Duchrow ist apl. Prof. für systematische Theologie an der Universität Heidelberg. Seit 1969 ist er in der ökumenischen Bewegung tätig; er ist Mitbegründer des ökumenischen Basisnetzwerkes Kairos Europa und Mitglied im Wissenschaftlichen Beirat von attac. Er ist Autor von: Mit Luther, Marx und Papst den Kapitalismus überwinden, Hamburg (2017).

Ilsegret Fink, Theologiestudium in Jena, war Studentenpfarrerin, Studienleiterin der Evangelischen Akademie Berlin Brandenburg und Krankenhauspfarrerin; seit 2001 Fellow der Rosa Luxemburg Stiftung zum Themenfeld Weltanschaulicher Dialog.

Kuno Füssel, Dr. theol., ist Mathematiker, Theologe und Übersetzer. Er war lange Jahre Mitarbeiter von Karl Rahner und Johann B. Metz (von 1967-1982). Er ist Autor zahlreicher Veröffentlichungen zu Bibel und Ökonomie, zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Theologie und zum Verhältnis von Christentum und Marxismus. Er war von 1998-2007 Lehrer für Mathematik, Physik und Kath. Religion an der Berufsbildenden Schule Wirtschaft in Koblenz. Veröffentlichungen (als Auswahl): zusammen mit Michael Ramminger: Theologische Kapitalismuskritik als Ausgangspunkt einer Erneuerung von Kirche und Gesellschaft, in: Kuno Füssel/Ute Josten (Hrsg.), Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit (Mt 6,33), FS Günter Schmidt, Münster 2016, S. 121-147.

Philipp Geitzhaus ist Mitarbeiter am Institut für Theologie und Politik und studiert(e) katholische Theologie und Philosophie in Bonn, Madrid und Münster. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Neue Politische Theologie, Kirche der Armen, Poststrukturalismus. Zuletzt hrsg. zusammen mit Julia Lis/Michael Ramminger: Auf den Spuren einer Kirche der Armen. Zukunft und Orte befreienden Christentums (2017).

Hermann-Josef Große Kracht ist apl. Prof. und Akademischer Oberrat am Institut für Theologie und Sozialethik der Technischen Universität Darmstadt.

Franz J. Hinkelammert war von 1963 bis 1973 Professor für Soziologie an der Universidad Católica de Chile in Santiago de Chile, seit 1976 Professor für Sozialwissenschaften der Universidad Nacional de Heredia, Costa Rica.

Bruno Kern ist Theologe und Philosoph. Er arbeitet als Autor, Lektor und Übersetzer und ist Gründungsmitglied der Initiative Ökosozialismus. Er ist Autor von: »Es rettet uns kein höh'res Wesen«? Zur Religionskritik von Karl Marx – ein solidarisches Streitgespräch, Ostfildern 2017.

Rainer Kessler ist emeritierter Professor für Altes Testament an der Universität Marburg. Seine Arbeitsschwerpunkte sind die Sozialgeschichte des alten Israel, das prophetische Schrifttum sowie die Ethik des Alten Testaments.

Julia Lis, Dr. theol. ist Geschäftsführerin am Institut für Theologie und Politik/Münster.

Michael Löwy ist brasilianisch-französischer Soziologe und Philosoph. Ab 1977 war er Forschungsdirektor am Centre nationale de la recherche scientifique (CNRS). Er ist Autor von insgesamt 18 Büchern, die in 29 Sprachen übersetzt wurden, darunter: Walter Benjamin, Avdertissement d'incendie. Une lecture des thèses »Sur le concept d'histoire«, Paris 2001 und Franz Kafka. Rêveur insoumis, Paris 2004.

Helge Meves ist Schriftsetzer, Soziologe und Philosoph und lebt in Brandenburg. Er arbeitet im Bereich Strategie und Grundsatzfragen der Bundesgeschäftsstelle und in der Bund-Länder-Koordination der Bundestagsfraktion der LINKEN sowie als Lehrbeauftragter für politische Ideengeschichte am Otto-Suhr-Institut der FU Berlin. Veröffentlichungen zu Utopien, Religionsfreiheit und Menschenrechten sowie Parteien.

Michael Ramminger, Dr. theol., ehem. Mitarbeiter von J.B. Metz, Begründer der neuen politischen Theologie, Befreiungstheologe am Institut für Theologie und Politik (Münster), regelmäßige Lateinamerikaaufenthalte, letzte Veröffentlichungen: Auf den Spuren einer Kirche der Armen, Philipp Geitzhaus/Julia Lis/Michael Ramminger (Hrsg.) (2017); Die Kritik der Religion. Der Kampf für das Diesseits der Wahrheit (2017).

Jörg Rieger ist Professor für Theologie an der Vanderbilt University Divinity School, Nashville, USA.

Franz Segbers ist emeritierter Professor für Sozialethik an der Philippis-Universität Marburg, war Referent für Arbeit, Ethik und Sozialpolitik im Diakonischen Werk Hessen und Nassau und nimmt seit Jahren Gastprofessuren auf den Philippinen wahr. Er ist Autor von: zus. mit Simon Wiesgickl: »Diese Wirtschaft tötet.« (Papst Franziskus) Kirchen gemeinsam gegen Kapitalismus, Hamburg (2015); Wie Armut in Deutschland Menschenrechte verletzt (2016).

Martin Stöhr war Professor für Systematische Theologie an der Universität Siegen. Ehrenamtlich engagiert im interreligiösen Dialog. Er ist Autor von: Disputation zwischen Christen und Marxisten (1966), Antijudaismus im Neuen Testament? (1967); Dreinreden. Essays. Vorträge. Thesen. Meditationen (1997).

Günter Wirth (1929-2009) war von 1973 bis 1990 Chefredakteur bzw. Herausgeber der evangelischen Monatszeitschrift STANDPUNKT, von 1985 bis 1993 Honorarprofessor für Neue und Neuere Kirchengeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin, Funktionär der CDU der DDR und bis September 1990 Leiter der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe des Vorsitzenden der DDR-CDU, Lothar de Maizière.

VSA: »Diese Wirtschaft tötet«



Franz Segbers / Simon Wiesgickl (Hrsg.)
»Diese Wirtschaft tötet«
(Papst Franziskus)
Kirchen gemeinsam gegen Kapitalismus
Eine Veröffentlichung der Rosa-Luxemburg-Stiftung
256 Seiten | € 16.80
ISBN 978-3-89965-656-5
Viele Glaubensgemeinschaften sind sich einig: Mit dem derzeitigen kapitalistischen System, das weltweit dramatische Ungleichheiten produziert, kann es so nicht weitergehen.

ulrich duchrow
mit luther, marx & papst
den kapitalismus
überwinden
VSA:
eine flugschrift in kooperation mit Publik-Forum

Ulrich Duchrow
Mit Luther, Marx & Papst den Kapitalismus überwinden
Eine Flugschrift
in Kooperation mit Publik-Forum
156 Seiten | € 14.00
ISBN 978-3-89965-753-1
Der Kapitalismus hat eine große Legitimationskrise, weil er Menschheit, andere Mitgeschöpfe und Erde in eine immer gefährlichere (Über-)Lebenskrise stürzt. Zwei seiner schärfsten Kritiker waren Luther und Marx, deren Anklagen von 1517 und 1867 von Papst Franziskus zugespitzt werden.

VSA:

Prospekte anfordern!

VSA: Verlag
St. Georgs Kirchhof 6
20099 Hamburg
Tel. 040/28 09 52 77-10
Fax 040/28 09 52 77-50
Mail: info@vsa-verlag.de

www.vsa-verlag.de